LO QUE NOS UNE

cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia

françois dubet

siglo veintiuno
editores

LO QUE NOS UNE

cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia

françois dubet

siglo veintiuno
editores

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Copyright

Introducción. Iguales y diferentes

1. ¿Cómo se genera y cómo se sobrelleva la prueba de la discriminación?

Las mediciones y sus límites

Los “motivos” de la discriminación

La igualdad denegada

La denegación del mérito

Entre castings y asignaciones sociales

La experiencia total

La incertidumbre

¿Cómo actuar? ¿Cómo reaccionar?

2. ¿Discriminación positiva a la francesa?

Una paradoja francesa

El dilema de las memorias

Discriminación de masas y discriminación “sutil”

Dispositivos sin filosofía política

Y entonces, ¿a quién apuntar?

La paridad

La fuerza del derecho

Volver a las experiencias

¿Denunciar?

Las desigualdades sociales encastradas

3. Los conflictos del reconocimiento

El retorno de los reprimidos (o relegados)

El desgaste de los garantes metasociales

La nación amenazada

El pueblo olvidado y el mundo perdido

Problemas con lo laico

La “naturaleza” de los hombres y de las mujeres

La identidad contra el individuo

El individuo contra la identidad

¿Reconocimiento de qué?

4. El tercero ausente: reconstruir una sociedad

La sociedad desaparecida

La igualdad social

La ampliación de la vida democrática

El laicismo y la jerarquía de los derechos

¿Cómo transmitir?

¿Una patria común?

Conclusión. El arte de convivir

Referencias bibliográficas

François Dubet

LO QUE NOS UNE

Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia

Traducción de

Georgina Fraser

siglo veintiuno editores

Dubet, François

Lo que nos une: Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

Libro digital, EPUB.- (Sociología y política)

Archivo Digital: descarga

Traducción de Georgina Fraser

ISBN 978-987-629-751-6

1. Discriminación. 2. Minorías culturales. 3. Minorías étnicas. i. Fraser, Georgina, trad.

CDD 305.8

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français

Esta obra cuenta con el apoyo de los Programas de Ayuda a la Publicación del Institut Français

Título original: Ce qui nous unit. Discriminations, égalité et reconnaissance

© 2016, Éditions du Seuil et La République des Idées

© 2017, Siglo Veintiuno Editores Argentina

Diseño de portada: Eugenia Lardiés

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: julio de 2017

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-751-6

Introducción

Iguales y diferentes

De un tiempo a esta parte, si no desde siempre, las mujeres y las minorías étnicas, culturales y religiosas han sido víctimas de discriminación. Sin embargo, estas injusticias permanecían invisibles en tanto formaban parte del orden “normal” de las cosas. Hoy en día, este estado de hecho es cosa del pasado: la lucha contra la discriminación está en el orden del día de todas las agendas políticas.

A lo largo de los años, la “nueva” figura de la discriminación se fue incorporando a la representación de las “viejas” injusticias, las desigualdades económicas. Donde antes sólo se veían clases sociales y explotación, actualmente se ven grupos e individuos discriminados en función de lo que son: orígenes, color de piel, fe, sexo, sexualidad (es decir, en función de su identidad).

Ahora bien, entre los individuos o grupos “minoritarios” –ya sean aquellos que se definen de ese modo o aquellos que la sociedad mayoritaria señala como tales– fue emergiendo una poderosa necesidad de reconocimiento. Entonces, el problema de la discriminación, esa forma de exclusión moral y social, puede desembocar tanto en una exigencia de igualdad, un esfuerzo para fusionarse en la masa o una suerte de “perfil bajo”, cuanto, por el contrario, en una reivindicación de reconocimiento, una manifestación pública de dignidad.

Una demanda de igualdad e invisibilidad, por un lado; la necesidad de reconocimiento e identidad, por el otro. Esas son las dos caras de la modernidad: una exigencia de igualdad y respeto, que se suma a una demanda de autenticidad y singularidad. ¿Cómo podemos ser iguales y diferentes a la vez (Touraine, 1997)? El único modo de escapar de este atolladero es construir un tercero que defina lo que tenemos en común. Al reconocimiento del “quién”, hay que oponer el reconocimiento del “qué”. A la cuestión de la mera igualdad de oportunidades, hay que añadir lo que se

tiene en común y la igualdad social. Contra la guerra de las identidades, hay que optar por la construcción de lo social.

De las experiencias individuales a las luchas colectivas

Para intentar sustraerse de un clima intelectual y político colmado de una suerte de vértigo identitario, es necesario bajar a tierra y borrar (todo cuanto sea posible) las distancias respecto de las adversidades por las cuales pasan las personas discriminadas. El hecho de que la discriminación siempre ponga en duda la igualdad e identidad de los individuos no significa que provenga de experiencias comunes y homogéneas. Estas pueden ser intensas o parecer aleatorias y no todas tienen la misma intensidad, que puede depender de la violencia de los estigmas sufridos o del hecho de que uno sea un profesional cualificado y socialmente integrado o un joven sin empleo en un suburbio “guetizado”.

La discriminación causa heridas tan profundas e íntimas que pone a prueba hasta el propio carácter de los individuos. Algunos la viven como una experiencia total, otros hacen como “si no existiera”. Unos piensan que se les impone una identidad en la que no se reconocen, mientras que otros la reivindican a viva voz y vuelven el estigma contra quienes los relegan a ella. Sin embargo, la discriminación siempre es una prueba que superar, un dolor y una amenaza, ya que quiebra la fluidez de la vida social.

Más tardíamente y con más timidez que otros países, Francia implementó disposiciones jurídicas y políticas para luchar contra la discriminación y asegurar cierta igualdad de oportunidades. Fue entonces cuando el derecho comenzó a actuar contra la discriminación, el racismo y el sexismo. Desde hace unos quince años, secretarías de Estado, agencias y dispositivos buscan promover la “diversidad” y combatir la discriminación cotidiana, laboral, habitacional, gubernamental o mediática. Aquí y allí se esbozaron algunas políticas de discriminación positiva, principalmente en el sistema escolar. Sin embargo, salvo la ley que impone la paridad entre hombres y

mujeres en el acceso a la representación política, se impone la evidencia de que la mayor parte de las medidas son modestas y que sus efectos resultan tan poco conocidos como limitados.

¿Cómo se explica la distancia que existe entre los problemas, la pasión política que suscitan y la relativa tibieza de las soluciones propuestas? En realidad, no hemos logrado sentar las bases de una filosofía política capaz de justificar una discriminación positiva osada y eficaz, aunque en profunda contradicción con lo que, por comodidad, suele denominarse "modelo republicano" de indiferencia de las diferencias. Además, nada asegura que los grupos e individuos afectados por la discriminación pidan y apoyen estas políticas. Ellos consideran que sigue resultando muy difícil denunciar la discriminación sufrida, probarla y hacerse cargo del costo financiero, social y personal de una lucha en la que se exponen como víctimas. La creencia en la meritocrática igualdad de oportunidades lleva a que uno se sienta discriminado cuando las pruebas no son equitativas y, a la vez, a que no se defina como un sujeto que ha renunciado a ser dueño y responsable de su vida.

El retorno de lo reprimido que provoca la discriminación es tanto más intenso y radical cuando afecta el reconocimiento de las identidades que cuando sólo concierne a la justicia social. Los debates sobre el reconocimiento se vuelven más vehementes cuanto más tibia y confusa es la acción pública. Mientras que la lucha contra la discriminación se inscribe a priori en un relato poco discutible de la justicia social fundada en la igualdad –la articulación entre igualdad y mérito–, el reconocimiento de las "minorías" interpela la representación que la mayoría se hace de sí misma. Reconocer una identidad minoritaria y singular igualmente respetable supone revisar el propio relato identitario y concebirse a uno mismo como parte de una "minoría", aunque sea mayoritaria según las estadísticas.

Ahora bien, por naturaleza propia, el desafío en la dimensión imaginaria y simbólica es menos negociable que las jerarquías sociales y los intereses involucrados en la lucha contra la discriminación. Y cuando atañe a los fundamentos imaginarios de la nación, el civismo y el laicismo, la lucha de las memorias e identidades parece no tener solución. Lo mismo sucede con el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales: para algunos,

estos ponen en tela de juicio los fundamentos “naturales” de la familia y la filiación (Théry, 2016). Aceptar el matrimonio homosexual, el contrato de gestación, la reproducción asistida y la adopción por parte de parejas homosexuales no sólo es ser permisivo e indulgente con las minorías, también es aceptar implícitamente que la familia heterosexual tradicional sólo es una entre varias formas de “construir una familia” (y muchos se niegan a aceptarlo).

Una posible salida de este atolladero consiste en explicar que las identidades que están en juego sólo son “construcciones” que siempre se podrían “deconstruir” en nombre de las únicas identidades “reales”, las de cada individuo con identidades heterogéneas, aleatorias y fluctuantes. Sin embargo, esta estrategia intelectual, que se ha vuelto habitual en las ciencias sociales, se enfrenta a una dificultad importante: las identidades individuales nunca son independientes de los marcos imaginarios y simbólicos de las identidades colectivas, y la deconstrucción de dichas identidades no les quita consistencia, resistencia, ni opción de retorno. Con todo, ya sean “construidas” o “deconstruidas”, las identidades no son ilusiones.

Más que invocar un principio general de reconocimiento, hay que saber qué reconocer en el reconocimiento. Una vez más, el único modo de resolverlo es no perder de vista la experiencia de los actores involucrados y su pedido de justicia y reconocimiento.

¿Qué tenemos en común?

Más allá de que pensemos en términos de justicia social o de reconocimiento, debemos construir un tercero. Es decir, un conjunto de principios, representaciones, políticas y mecanismos sociales comunes a quienes son discriminados y a una mayoría que no por serlo está exenta de injusticias sociales y malestares identitarios.

Sin renunciar a la condena moral y legal de la discriminación, sin renunciar al desarrollo de dispositivos específicos, resulta imperativo elegir las políticas de igualdad social, las políticas que favorezcan a los individuos discriminados y a quienes no lo son, o lo son en menor medida. Mientras el mercado de trabajo, las condiciones laborales y, además, las condiciones de vida de las clases populares sigan dominadas por la amenaza del desempleo, la relegación urbana y la desigualdad, las medidas antidiscriminatorias no sólo resultarán poco efectivas, sino que acumularán efectos perversos.

No es un mito el hecho de que las minorías étnicas, culturales y poscoloniales fueron “integradas” y “asimiladas” por la sociedad industrial, el movimiento obrero y lo que hemos dejado de llamar “progreso social”. Pero para “integrar” a quienes vienen después de uno, hace falta que uno mismo esté “integrado”. Recordemos que todas las medidas antidiscriminatorias y “positivas” desarrolladas en los Estados Unidos no pudieron impedir que el destino de la mayoría de los negros se degradara, y tomemos en consideración que hoy en día la desigualdad social ha vuelto a tener la extensión que tenía a comienzos del siglo XX. No es cuestión de reducir la discriminación a la vieja cuestión social, pero ¿cómo no ver que efectivamente la discriminación está inscripta en ella?

Luego, es necesario construir instituciones capaces de acoger todas las diferencias. Queda claro que la escuela está en primer lugar. Antes que permitir que tenga éxito un muy pequeño grupo de niños provenientes de las minorías, mientras los demás quedan en el camino, resulta imperioso construir establecimientos escolares capaces de formar a los alumnos y de prepararlos para los empleos del mañana. Antes que agotar nuestras energías en dar lecciones de laicismo y civismo que los alumnos más desfavorecidos y “minoritarios” (aunque mayoritarios en algunos establecimientos) nunca podrán creer, ya que sus propias condiciones de vida las desmienten, hace falta que construyamos una escuela acogedora en que todos los alumnos, cualquiera sea su origen o destino, aprendan a convivir. Ahora bien, nuestra escuela sigue siendo una extensa plataforma de clasificación. Si no se configura un modelo educativo más abierto e inclusivo, es poco probable que la escuela se perciba como algo más que

una máquina de excluir, hostil para quienes resultan demasiado “diferentes”.

¿Durante cuánto tiempo, después de cuántas generaciones una persona seguirá siendo “inmigrante” cuando nació en Francia, francesa y nada más que francesa? Para muchos, franceses como esos, cuyos ancestros vinieron de afuera, sobre todo del Sur, nunca serán “verdaderos” franceses, y hasta muchos jóvenes a quienes se considera de este modo también piensan que sólo son franceses “en los papeles”. Ante la excluyente concepción de una nación definida, ante todo, contra aquellos que no son parte de ella, es necesario que reescribamos el relato nacional y digamos en qué los individuos discriminados son plena y completamente nuestros compatriotas. Sin la reconstrucción de un imaginario común, no hay duda de que el reconocimiento de unos será percibido como una amenaza por parte de los otros. En tanto la discriminación proviene de las diferencias, nos obliga a decir qué tenemos en común y a hacer juntos lo que solíamos llamar una sociedad.[1]

[1] Las declaraciones en las que se apoya este libro provienen de una encuesta realizada a ciento ochenta y siete personas y de una veintena de reuniones grupales (Dubet, Cousin, Macé y Rui, 2013). Quiero agradecer a mis coautores por autorizarme a retomar este trabajo en común. Desde luego, los análisis de este libro sólo me comprometen a mí.

1. ¿Cómo se genera y cómo se sobrelleva la prueba de la discriminación?

El hecho de que la mayoría de las veces la discriminación provenga de los estereotipos negativos que soportan los individuos por lo que son o lo que parecen ser no quita que las propias representaciones de la discriminación también sean muy estereotipadas. A la gente le gustan los clichés sin atenuantes: el joven de origen africano o norafricano víctima del racismo, hostigado por la policía, excluido del mundo del trabajo y de las discotecas, relegado por la escuela, encerrado en su barrio-gueto. Es una suerte de víctima absoluta, que encarna un peligro igualmente absoluto según la ecuación sumaria “discriminación = delincuencia = terrorismo”.

En el otro extremo del espectro, se alzaría la figura de las personas que, para justificar sus fracasos y dificultades, ven discriminación en todas partes, cuando en realidad lo único que debería tenerse en cuenta son las desigualdades sociales objetivas y las virtudes singulares de los sujetos. Para entender los conflictos por los que pasan los individuos, primero hay que evitar reducirlos a esos clichés.

Las mediciones y sus límites

Las personas discriminadas no “se hacen la cabeza”: la discriminación es un hecho objetivo y mensurable. Existen dos grandes métodos para medir la discriminación. El primero es la comparación estadística. Las encuestas “Trajectoires et origines” [Trayectorias y orígenes] del Institut National d’Études Démographiques (INED) (Beauchemin y otros, 2016), por ejemplo, se esfuerzan por comparar la tasa de desempleo de diversos grupos. Mientras en el ejercicio 2008-2009 la tasa de desempleo en la población mayoritaria fue del 8%, alcanzó el 27% entre los hijos de inmigrantes subsaharianos. Si bien están en igualdad de condiciones en otras cuestiones, el hecho de ser inmigrante o descendiente de inmigrantes aumentaba en cinco puntos la tasa de desempleo. Del mismo modo, las estadísticas escolares muestran que las posibilidades de aprobar el baccalauréat [2] son menores para los varones que para las mujeres y, en especial, tanto menores en varones y mujeres provenientes de la inmigración.

En definitiva, el análisis estadístico indica que las posibilidades de vivir en un barrio difícil, contar con poca calificación, estar desempleado y controlado por la policía se acumulan y terminan por crear sólidas desigualdades. Estas desigualdades se inscriben en el tiempo y no pueden reducirse a una mera etapa en un recorrido migratorio (Silberman y Fournier, 2006). La brecha se sostiene y acentúa el sentimiento de discriminación, sobre todo en las segundas y terceras generaciones, que se sienten más “asimiladas” a la cultura y sociedad francesas.

Del mismo modo, todas las estadísticas que comparan la situación profesional de las mujeres con la de los hombres indican una importante desigualdad en los ingresos, cuando, en muchos casos, las mujeres están más capacitadas que los hombres. En esto se conjugan tres mecanismos: en primer lugar, los contratos de trabajo precarios y de medio tiempo (elegidos o no) castigan a las mujeres. En segundo lugar, las mujeres chocan con el

“techo de cristal” que las aleja de los puestos con mayores responsabilidades. Finalmente, aún existe una fuerte separación entre los ámbitos de actividad considerados “femeninos” y “masculinos”, ya que sólo un 20% de los oficios emplea proporciones que ronda entre el 40 y el 60% de mujeres y de hombres, de modo que puede considerárselos mixtos. A fin de cuentas, la brecha salarial global entre los sexos es del 26%. Para los trabajos de tiempo completo, desciende al 16%, pero se mantiene en un 12,5% para oficios equivalentes, lo que puede tomarse como un indicador de discriminación “dadas, por lo demás, las mismas circunstancias” (Ministère du Travail, 2015).

Sin embargo, cabe preguntarse si las desigualdades entre la mayoría y la minoría y entre hombres y mujeres siempre tienen su origen en la discriminación, es decir, en un tratamiento desigual, y más aún, en una voluntad de discriminar, cerrar las puertas y obstaculizar las trayectorias. Si bien a todas luces las comparaciones estadísticas sugieren la existencia de discriminación cuando se logra neutralizar los efectos de las demás variables sociales (edad, sexo, calificación, lugar de residencia, apariencia física, etc.), estas no siempre alcanzan para demostrarla. Como señala François Héran (2010), la discriminación resulta de las interacciones sociales y “dadas, por lo demás, las mismas circunstancias” nunca se pone en acto. Cualquier discriminación produce desigualdad, pero no toda desigualdad es resultado de la discriminación y de nada sirve confundir esas dos nociones.

Hay un segundo método que puede aportar material probatorio de discriminación. Es el testing, que consiste en enviar solicitudes de empleo idénticas en cuanto a grados de instrucción, calificaciones y recursos, pero con la modificación de una sola variable: un apellido que indica el origen, el sexo y, a veces, un domicilio que sugiere un origen social (Petit y otros, 2011). El rango de posibilidades de obtener una respuesta y ser convocado a una entrevista varía de 1 a 4 y decrece con regularidad según el origen indicado por el nombre, el sexo y el domicilio, lo que inequívocamente indica que existe una discriminación real relacionada con las características identitarias de los individuos.

Una reciente investigación de testing sobre la discriminación religiosa en el momento de la contratación demuestra que los musulmanes, sobre todo los hombres, sufren una discriminación particularmente acusada, cuatro veces superior a la de los hombres a quienes se identifica como católicos. Asimismo, la discriminación aumenta con el nivel escolar, sobre todo en el caso de las mujeres (Valfort, 2015). Podría denunciarse el carácter artificial de este método; pero los testings que se realizan con ofertas de empleo reales y que ponen en contacto a candidatos y empresas –ya sea por teléfono o personalmente– llegan a los mismos resultados: se prefiere a los hombres blancos antes que a las mujeres blancas, quienes tienen prioridad sobre los hombres no blancos (Bendick, 2007).

Así, la comparación estadística y el testing demuestran que la discriminación es innegable. Desde este punto de vista, quienes denuncian el racismo “antiblanco” hacen bien, porque ningún prejuicio racista se justifica, siempre y cuando recuerden que este racismo en especial no acarrea discriminación, del tipo que fuese. Y eso no es un simple detalle.

Los “motivos” de la discriminación

Pese a que las mediciones prueban que la discriminación existe, no revelan qué es con exactitud; dejan en evidencia los promedios, pero no la distribución con respecto a estos promedios. Ahora bien, la discriminación siempre es resultado de interacciones particulares y las diferencias entre dos individuos que provienen del mismo conjunto pueden ser mayores que la divergencia media entre dos conjuntos. Si bien todos los varones provenientes de la inmigración africana que viven en el mismo barrio marginado pueden tener una experiencia común de discriminación laboral, escolar o policial, no todos los varones de ese origen viven en ese tipo de barrio ni se enfrentan a la misma discriminación. Cada individuo es singular y puede ser discriminado a propósito de una serie de cuestiones, ya que la altura, el peso, el acento, la presentación personal y la belleza acentúan o atenúan los “motivos” de la discriminación (Amadieu, 2002).

En la gran mayoría de los casos, la discriminación es una experiencia personal. Dos individuos que pertenecen al mismo conjunto y que viven en las mismas condiciones pueden tener miradas y experiencias muy distintas al respecto. No cabe ignorar estas particularidades reificando a grupos con la hipótesis de que todos sus integrantes sufren el mismo tipo de discriminación y la vivencian del mismo modo. En este caso, sería demasiado alto el riesgo de fundir una reificación en otra: la de los promedios estadísticos en la de los estereotipos, en nombre de los cuales, precisamente, se discrimina.

Las estadísticas dicen que la discriminación existe, aunque no expresan gran cosa sobre sus causas. A priori, la discriminación proviene de los prejuicios hostiles hacia ciertos grupos: personas a las cuales se percibiría como diferentes, inferiores, no confiables o fuente de problemas. Darían una mala imagen de la empresa o el barrio, los demás no querrían juntarse con ellos y sería riesgoso contratarlos o vivir cerca de ellos: “No soy racista, pero los demás sí”.

Sin embargo, la hostilidad declarada no es el único “motivo” de discriminación. Sin ser hostil a los “diferentes”, puede preferirse a los “semejantes” porque es más cómodo, porque se dominan mejor las redes y los códigos. Además, no es infrecuente que los discriminados también discriminen por razones de confianza y favores: si bien discriminar está mal, ayudar al prójimo es una virtud. Asimismo, es sabido que existen causas sistémicas o indirectas de la discriminación: alcanza con exigir tal o cual nivel escolar, tal o cual competencia social, tal o cual presentación personal, tal o cual capacidad física para excluir de hecho a una parte de la población.

Podría decirse que poco importan las causas de la discriminación ya que a fin de cuentas el resultado es el mismo. Pero esto no es verdad desde el punto de vista de los individuos afectados, ya que no da igual que a uno lo discriminen con insultos y que el no pueda acceder a una entrevista laboral o tenga la impresión de chocar con mecanismos sin rostro ni intención declarada. No da igual enfrentar un racismo o un sexismo brutal o explícito que vivir en un mundo donde estos estereotipos hostiles se niegan o se convierten en eufemismos, en un mundo donde en realidad uno nunca sabe por qué lo excluyen.

Entonces, para entender la naturaleza de la discriminación hay que hacer el intento de acercarse a la experiencia de los individuos discriminados o que podrían serlo. ¿Se trata de una experiencia continua e intensa, una desagradable sorpresa o un shock inesperado? La discriminación puede vivirse como un cautiverio o una adversidad, entre otras cosas. Los individuos también deben explicar qué les sucede: ¿es efecto de una voluntad de discriminar? ¿Es el producto de un sistema, una sociedad estructurada por la discriminación? ¿O es la consecuencia de interacciones aleatorias?

En otras palabras, ¿es la sociedad racista y sexista o bien hay individuos racistas y sexistas? Las respuestas que dan los individuos a estas preguntas cobran una importancia sociológica fundamental si uno se niega a relegarlos a estereotipos –a veces provenientes de la militancia y bien intencionados–, y quiere actuar no en función de clichés, sino de las vivencias de las personas, de quienes a veces se habla sin escucharlas. De

ambos lados de la barrera, el peso de las imágenes y los discursos puede aplastar las experiencias cotidianas.

La experiencia de la discriminación es tan profunda e íntima que sería ilusoria la esperanza de dar cuenta de ella cuando uno mismo no es discriminado. En ese caso, más vale dejarle el lugar a la literatura, que siempre podrá expresar mejor que la sociología la forma en que la discriminación pone en juego subjetividades, cuerpos, miradas, gestos y elusiones. Escritores y cineastas han descripto mejor que los sociólogos los torpes comentarios sobre la textura del cabello, las burlas sobre la apariencia o el origen, el hecho de ser invisible o demasiado visible, las amistades engañosas, la presión del grupo discriminado, la ignorancia, las falsas apariencias y la pura y simple agresión.[3]

Pero debemos intentar delimitar un campo más amplio que el de los relatos literarios. Lo mejor es preguntar directamente a los individuos afectados qué les produce la discriminación; así, desde un comienzo adoptamos la hipótesis de la “buena fe”, es decir, aceptamos como realidad de una vivencia o situación lo que los actores dicen de ella. Los individuos expresan su verdad cuando se sienten aplastados por la discriminación, pero también cuando piensan que esta apenas los afecta. A fin de evaluar la “credibilidad”, no nos corresponde comparar la discriminación objetiva –tal como puede representarla para sí y medirla el investigador– con la experiencia que los actores tienen de ella. Sería una tarea imposible y la expresión de un recelo inaceptable.

La igualdad denegada

La discriminación resulta más intolerable cuanto más igual se siente la persona y, claro está, si es francés por pleno derecho. Desde este punto de vista, la nacionalidad no sólo es un asunto de papeles, sino que confiere una igualdad o, más bien, un derecho a la igualdad.[4] Por eso mismo, frente a discriminaciones más o menos sutiles, al sistemático pedido de documentos de identidad, a comentarios del tipo "¿De dónde viniste?", en su mayoría las personas entrevistadas señalan que son francesas, nacidas en Francia, educadas y escolarizadas en Francia y que la discriminación golpea de lleno el principio de igualdad de todos los ciudadanos. Los antillanos insisten en que son tan franceses como los demás y que resulta insoportable que los pongan en el mismo plano que los inmigrantes africanos. Los descendientes de migrantes reciben el calificativo de "inmigrantes" cuando han dejado de serlo mucho tiempo atrás.

Bekthi, un marroquí que vive en Francia desde hace varios años, vende cuscús en los mercados y se define como "inmigrante". En tono risueño, cuenta los chistes racistas de sus colegas, algunos de ellos también inmigrantes. No lo afectan demasiado: "Siempre fue así; pero no bien uno es consciente de eso, ya no molesta. Hay que tener en cuenta que no estamos en nuestro país y que hay que pagar derecho de piso". Cuando Bekthi compara su situación con la que tenía en Marruecos, la discriminación y los mil comentarios desagradables parecen "compensarse" con una mejora sensible de sus condiciones de vida. En definitiva, Bekthi casi no se siente discriminado porque no es completamente igual a los franceses.

Por el contrario, su mujer –francesa, nacida y escolarizada en Francia– no soporta lo que su marido considera la situación normal de los "inmigrantes". Lo que su marido minimiza y relata con indiferencia y humor le resulta intolerable: los vecinos que sospechan que cuelga la ropa en la ventana o que hace escándalo en las fiestas familiares (el mismo que

en las noches de Ramadán, pasado el ayuno), la policía que revisa los documentos de identidad con demasiado celo, las entrevistas de trabajo en que le preguntan cuándo piensa volver a su país.

"¿Por qué no vuelve a su país?" ¿Se da cuenta? Yo que soy completamente francófona. Porque al menos mi marido es franco-árabe-francés, sabe hablar árabe. Pero yo ni siquiera sé hablar árabe… Y está claro que si yo tuviera su aspecto [dirigiéndose a la socióloga blanca y rubia] o si fuera más blanca, nunca me habría dicho algo así. ¡Eso es discriminación!

Al percibirse como iguales, los individuos se ven confrontados a una diferencia que creían anecdótica o anulada por la ciudadanía, de acuerdo con la promesa republicana. En algunas entrevistas, los descendientes de viejos inmigrantes devenidos franceses criticaban a los nuevos inmigrantes porque los perjudicaban al no "ubicarse en su lugar", al exigir demasiado, al no cuidar a sus hijos… En suma, al no pagar el precio "normal" de la inmigración. La profundidad de la herida no depende únicamente de la brutalidad del ataque, sino también de la conciencia de igualdad. Mientras los inmigrantes en un 26% estiman que los discriminaron "en ocasiones" o "a menudo", esta tasa se eleva al 33% entre sus hijos, que son franceses y están mucho más "asimilados" (Beauchemin y otros, 2010a). Sin embargo, la identificación subjetiva con la norma mayoritaria no impide que, para los demás, se siga siendo un árabe, una mujer, un negro.

Mientras los inmigrantes estaban poco asimilados en lo cultural y bien integrados a la sociedad porque les estaban reservados los empleos desvalorizados y mal pagos, sus descendientes tienen la impresión de hacer el recorrido inverso. Están asimilados por completo, son plenamente franceses, pero no logran la integración económica y social que creen que les corresponde. Miles de discriminaciones sutiles y de comentarios hirientes les recuerdan que no son franceses "como los demás" y reciben estos recordatorios como bofetadas. Cuanto más asimilados a la cultura y los valores de la sociedad francesa se sienten los individuos, mayor es el

sentimiento de discriminación. Y más difícil de soportar les resulta la discriminación (Safi, 2006).

La denegación del mérito

Así como la igualdad de los ciudadanos, la discriminación también ataca el principio del mérito que define el valor de los individuos. Incluso si cuentan con la misma experiencia, competencias, títulos y cualificaciones que los demás –y sin importar si muchas veces fue más difícil adquirir todas esas pruebas de valor–, le ofrecen el puesto y la promoción a un hombre o el trabajo menos penoso a un blanco.

Y cuando uno consigue el puesto, “hay que trabajar el doble” para que lo acepten por sus cualidades. Junto con el mérito, la igualdad no sólo es un derecho, es una construcción trabajosa, un capital que lleva mucho tiempo adquirir. De ahí que la negación del mérito se vivencie como un hecho de violencia extrema, el repudio a una vida entera. Uno creía que el mérito terminaría por borrar la discriminación y los orígenes; sin embargo, pese a contar con la calificación y a estar integrado, siempre quedan sospechas respecto de la asimilación, residuos de una diferencia irreductible a los cuales la discriminación remite a los individuos una y otra vez. En Francia, se da por sentado que la escuela es aquella que define la escala objetiva de los méritos individuales. En consecuencia, el nivel escolar aumenta el sentimiento de discriminación: “dadas las mismas circunstancias”, quienes tienen un diploma del nivel superior tienen 1,5 más posibilidades de sentirse discriminados que quienes tienen un CAP o un BEP[5] (Beauchemin y otros, 2010b).

Naïma, excelente alumna, aprobó los concursos para ser profesora de Historia-Geografía. “Como empleada estatal, pienso que estuve protegida, porque es un medio intelectual con concursos escritos anónimos”. Sin embargo, desde que está trabajando, descubrió que su mérito no borra las sospechas relacionadas con sus orígenes.

Con mis colegas es más insidioso y no menos doloroso. Sin caer en la victimización, estoy convencida de que mis orígenes tuvieron influencia en mi credibilidad entre mis colegas. Desacreditaban mis posturas y argumentos… Muchas veces, en este ambiente de profes de izquierda, hijos de profesores, la discriminación se transformaba en condescendencia, ya que a mis orígenes magrebíes se sumaban mis orígenes como habitante de un HLM.[6] Estoy convencida de que al rector se le metió en la cabeza la idea de reeducarme.

A menudo, los sentimientos de discriminación más violentos se cristalizan cuando la cima de la jerarquía profesional está cerca. Una mujer de origen antillano, número dos de una gran empresa cultural, esperaba convertirse en la número uno porque suponía que la excelencia de su trayectoria profesional había "borrado" sus orígenes. Cuando no obtuvo el puesto, se sumió en una profunda depresión y acusó a sus colegas de esclavistas, racistas, békés.[7] Toda una vida construida sobre un mérito profesional ejemplar se derrumbó, y sólo recobró sentido y unidad en la repetición del crimen original: la esclavitud de la cual ella misma sería, a su vez, víctima.

En la mayoría de los casos, las reacciones son más moderadas y ambivalentes, pero no se tienen en cuenta todas las escenas en las que el mérito que se creía adquirido y demostrado queda aniquilado de un golpe. En el hospital, se da por sentado que los médicos son blancos y los auxiliares de enfermería, negros (hasta la eternidad). Al médico que tiene "aspecto de árabe", siempre le preguntan qué hace en el hospital: "¿Es chofer?". "No, soy médico." Al joven ejecutivo negro, responsable de un equipo encargado de realizar la auditoría financiera de grandes empresas suelen preguntarle quién es el responsable: no puede ser un negro.

Las mujeres con títulos educativos más altos saben que corren el riesgo de chocar con el techo de cristal que reserva para los hombres los puestos de responsabilidad que suponen "cualidades viriles" y un compromiso "total", es decir, sin cargas parentales (Laufer, 2004). Las entrevistas que se realizaron con mujeres indican que la negación del mérito es el principal motor del sentimiento de discriminación, muy por delante de los comentarios sexistas más o menos conscientes, groseros u hostiles. Al igual

que los miembros de las “minorías”, las mujeres siempre tienen la impresión de que están obligadas a hacer más que los hombres para que su solvencia y su valía terminen por imponerse.

Entre castings y asignaciones sociales

La puesta a prueba del mérito no depende sólo del nivel de cualificación y las aspiraciones de los individuos, sino que también se relaciona con la índole de los mercados de trabajo. Grosso modo, pueden distinguirse mercados de trabajo abiertos, donde todos los individuos compiten, y mercados de trabajo cerrados, segregados y reservados a ciertos grupos profundamente discriminados.

En los mercados de trabajo abiertos, los candidatos se enfrentan a un proceso de casting cuyo objetivo es elegirlos y seleccionarlos, siempre de manera singular. Los ejecutivos, ingenieros o actores pasan numerosas entrevistas laborales. Paradójicamente, estos mercados abiertos y en extremo competitivos, en que el mínimo “defecto” (el género, la sexualidad, la pertenencia a una minoría) marca una diferencia, exacerban el sentimiento de que siempre existe la posibilidad de ser discriminado. Los empleadores recurren a un conjunto de experiencias, información y estereotipos para “evitar errores”, lo que los lleva a discriminar por factores “racionales” (Arrow, 1973).

Así, la responsable de una agencia de contratación de ejecutivos explica que no quiere tomar ningún riesgo y admite que se ve “obligada” a discriminar a los candidatos para “garantizar la calidad” profesional y social que piden los empleadores. Por su parte, los candidatos tienen la obsedente sensación de que la discriminación es una amenaza latente y de que están siendo discriminados cuando los hombres “blancos” obtienen los puestos que a ellos les niegan. Entonces, se preguntan si sus fracasos no tienen que ver con lo que ellos mismos son.

En relación con los mercados de trabajo cerrados, segregados o, sin más, racializados, donde la discriminación es fuerte y explícita, los individuos pertenecientes a las “minorías” son conscientes de que a ellos se les asignan ciertos mercados. El ejemplo más claro es el de las ramas de la construcción

y las obras públicas. Si damos crédito a las entrevistas realizadas en agencias de contratación especializadas en este ámbito, la pertenencia étnica determina la contratación de los trabajadores poco calificados en empresas estructuradas según una lisa y llana jerarquía racial: los blancos dirigen, los magrebíes manejan las máquinas y los caboverdianos hacen las excavaciones (Journin, 2008). En el fondo, sean franceses o no, a estos trabajadores siempre se los considera como inmigrantes a quienes se contrata en función de características culturales y sociales que, en otros ámbitos, los excluyen del mercado de trabajo. Algunos obreros entrevistados explican que lo que todavía es válido para ellos ya no lo es para sus hijos, quienes no desean ocupar sus empleos y a quienes las empresas pocas veces buscan. Paradójicamente, los grupos discriminados con mayor brutalidad se sienten protegidos por una discriminación que “al menos” les reserva un puesto. Las entrevistas realizadas a individuos más pobres y menos calificados también muestran que, por intensa que sea la discriminación objetiva, termina por mezclarse con el conjunto de todas las desigualdades e injusticias sociales hasta fusionarse con ellas. Así, los más discriminados no son necesariamente los más conscientes de esa condición.

La experiencia total

La discriminación no sólo afecta la igualdad; también cuestiona las identidades personales al subrayar incesantemente la brecha que existe entre la manera en que los individuos se ven a ellos mismos y la manera en que los ven los demás. En este sentido, se trata de mucho más que desigualdades sociales. Para entender la experiencia de la discriminación, es importante entender el modo en que se articulan la estigmatización y la discriminación propiamente dicha.

Puede suceder que la estigmatización y la discriminación de algunos grupos sean muy profundas y concomitantes. En su forma más dura, esta doble lógica engendra lo que podría llamarse una “experiencia total”. Pero también puede suceder que ciertos grupos o individuos sean objeto de discriminación sin por eso ser víctimas de una estigmatización brutal e intensa: en su mayoría, las mujeres que encontramos durante nuestra investigación saben que se las discrimina o que eso puede ocurrirles, pero no dicen que por ser mujeres se las estigmatice y desprecie violentamente.

En último lugar, puede suceder que algunos individuos describan los estigmas que enfrentan sin que estos impliquen ipso facto una discriminación. Es más, a esas mismas personas les enrostrarán que no las discriminan “lo suficiente”.[8] Para los individuos, la articulación entre estigmatización y discriminación se despliega con agudeza y de un modo llamativo. Así, no cabría inscribirla en una tipología que encasille a los individuos, sino que estos circulan entre experiencias “típicas”.

En la experiencia total, estigmas y discriminación controlan la totalidad de la vida, la manera de ver el mundo y la subjetividad de los individuos. En este caso, la discriminación y el racismo no sólo perturban el transcurso “normal” de la vida, sino que son constitutivos del propio sujeto.

Nordine tenía 35 años al momento de la entrevista. Creció en una ciudad pequeña del sudoeste de Francia, en un complejo habitacional social [cité] reservado para los harkis.[9] Obtuvo un DEUG[10] en Derecho y luego se diplomó en enfermería. Como jefe de una empresa de ambulancias especializada en el transporte de personas con discapacidad y con varios empleados a cargo, es consciente de haber triunfado. Vive este triunfo como una revancha, pero eso no le quita la cólera de una vida signada por el racismo absoluto y la discriminación total. Todo lo que podría apaciguar su cólera no deja de alimentarla. Ni un solo episodio de su vida escapa al influjo de un racismo manifiesto, o velado y, así, tanto más perverso.

El barrio de su infancia era un gueto, "es decir que todo estaba hecho para que no salieras del barrio. Y si te quedabas ahí, te morías. Además, el barrio es un imán, los que trataron de irse o cambiar de ciudad, volvieron, y los ves volver con su fracaso". La policía hostiga constantemente a los jóvenes, la escuela es una prolongación del gueto y cuando uno intenta hacer las cosas bien, los compañeros le dicen: "'¿Qué estás haciendo, quién te creíste que sos? ¡Basta de burradas!…' Ni llegaste a diferenciar entre la escuela y el barrio, que ya está llegando el fracaso escolar".

Nordine era bastante buen alumno, pero los elogios del docente tenían su carga de malicia. Si el maestro lo felicitaba delante de los demás, era para resaltar mejor su origen árabe: "'Miren a Nordine: no es francés, miren la redacción que hizo, ¡escribe mejor que yo!' En esa época no me había dado cuenta de que era algo negativo. Él usaba el hecho de que yo era árabe para avergonzar a los demás". Ya en el liceo, a pesar de que intentaron que tomara la misma "orientación" que el resto de sus compañeros árabes, Nordine estaba con los "blancos". Allí era popular, pero sobre todo porque sus compañeros lo trataban como una "mascota": "Nunca, nunca tuve la sensación de que me trataran como a los demás. Nunca. Eso me destruyó por completo".

Nordine tuvo algunos flirteos e historias de amor con sus compañeras francesas, pero lo que ellas querían era un poco de exotismo y, sobre todo, provocar a sus padres: "¡Y si los padres veían que yo estaba con ella! Lo que ella tenía era ganas de joderles bien jodida la paciencia". Sabía que por ser adolescente y árabe lo percibían como una amenaza, así que se apropió

del estigma de los racailles[11] para volverlo en contra de la policía y los burgueses: “Te enojás, agredís, insultás y te vas”.[12] Nordine explica que esta actitud hizo que el mundo se volviera previsible: el racismo y el rechazo dejaron de sorprenderlo, comenzó a anticiparlos, provocarlos y domesticarlos.

Después del liceo, se inscribió en la Facultad de Derecho. Allí, en ese ambiente descripto como globalmente racista, se encontró con jóvenes beurs[13] que seguían el juego, pero que resultaron ser “burgueses” y “colaboracionistas”. “En cuanto me vieron, me atacaron. En cierto sentido, no éramos del mismo ambiente; yo les daba miedo, despertaba sus temores, les recordaba lo que eran”. Abandonó la carrera de Derecho para convertirse en enfermero. Sin embargo, dejó el hospital después de un incidente: en la guardia, un joven magrebí sufrió un episodio de delirio y agresión; entonces, el personal se preguntó si ese joven estaba drogado y si sus Nike y un billete de veinte euros eran robados. Ante esa reacción, percibida como racista, “me enojé, me enfurecí, los insulté… Les dije ‘yo no me puedo quedar en estas condiciones’, me saqué el uniforme, lo tiré y les dije ‘¡Chau, se terminó!’”.

Nordine sentó cabeza y hoy está casado con una francesa. Sin embargo, está enojado con su familia política por ser racista y porque sospecha que todos los árabes son violentos con sus mujeres. Se define como un resistente, ya que, según dice, su historia personal no es más que la repetición de la larga historia del colonialismo y la dominación occidental. Vive en un mundo hostil al que no quiere asimilarse, ni siquiera aunque logró construir un nicho profesional en él. Además, sólo contrata a musulmanes y en su empresa las mujeres usan velo. Piensa que los racailles de los suburbios expresan una violencia legítima: “Un racaille es alguien a quien golpearon, golpearon y volvieron a golpear, y esa persona termina valorizándose por la violencia”. En cuanto al éxito escolar de las niñas, sólo son maneras de prolongar el colonialismo, ya que se capta a las mujeres inmigrantes y, bien pensado, las políticas de lucha contra la discriminación y los movimientos antirracistas no son más que groseras y despreciables artimañas que buscan disfrazar el racismo y la dominación que irrigan la totalidad de la vida social.

El retrato de Nordine merecería más que estas pocas líneas. Nada, ni un solo detalle biográfico escapa a una lectura en términos de racismo y discriminación, y nada hace que olvide su rabia. Nordine es el gueto y el colonialismo devenidos subjetividad; sus compromisos profesionales y su afirmación como musulmán sólo cobran sentido en oposición a la sociedad "francesa". El racismo y la discriminación construyeron su relación con el mundo y su propia identidad, ya que, si bien se define por su "raza" y su religión, lo hace, ante todo, para echárselos en cara a los demás.

El carácter completo, racional y racionalizado de esta experiencia total no debe cegarnos. En ella hay una dimensión personal y singular que puede constituir un arquetipo, pero no una ley estadística. El gueto no genera necesariamente una experiencia total. El hermano de Nordine, Salim, trabaja con él y compartió la misma infancia, la misma juventud y las mismas dificultades. Salim conoce todo acerca del racismo y la discriminación, pero da a los mismos episodios un sentido completamente distinto. El maestro de barrio lo ayudó, los trabajadores sociales lo apoyaron, sus hermanas se recibieron y él tiene buenos amigos "franceses". "Es cierto que no desprecio a Francia. Francia es un país de derechos humanos y no tengo nada que criticarle al respecto", afirma. Algo que Nordine jamás podría decir.

Mientras Nordine se construye contra el racismo y la discriminación movilizando imaginarios religiosos, teorías sociales y relatos históricos, hay otros, probablemente más numerosos, a quienes la misma discriminación y el mismo racismo destruye por completo. Humillados por los comentarios racistas, evitan cualquier interacción que parezca peligrosa, se esconden y se abandonan a la desesperanza y la soledad. Émilie, una gabonesa que llegó a Francia con su marido, enseguida se vio sola. Evita a sus colegas y su sarcasmo explícitamente racista. Tiene vergüenza de sí misma, de su cuerpo; dejó de ir a nadar, rehúye las miradas hostiles o incómodas en el transporte público. No tiene amigos, comunidad, memoria ni iglesia que le permitan resistir lo que percibe como un hostigamiento constante.

Nordine se exponía, se afirmaba y "exageraba", Émilie se esconde y calla. Nadie la ve ni la oye, salvo el médico laboral y el psiquiatra que la sostienen. Sin embargo, Émilie no es más "depresiva" de lo que Nordine es

“paranoico”. Podemos apostar que en Francia hay más Émilies que Nordines; pero lo cierto es que Émilie es invisible y no molesta.

La incertidumbre

Las experiencias totales tienen todo lo que les gusta a los sociólogos, porque son claras; a los militantes, porque son radicales, y a los políticos, porque son sencillas. Pero hasta las experiencias más triviales de la discriminación están dominadas por la incertidumbre.

En aplastante mayoría, las personas que encontramos tenían bien en claro que las discriminaban o que podían discriminarlas en cualquier momento. Todos referían comentarios agresivos o descorteses, entrevistas laborales difíciles, correos electrónicos sin respuestas, acceso restringido a las discotecas, trabas en las carreras, asignaciones identitarias, como “ustedes, los árabes”, “ustedes, los negros” y, a veces, “ustedes, las mujeres”. Al mismo tiempo, cada una de estas experiencias es incierta. En realidad, las personas no saben qué pasó, y las frases más repetidas en las entrevistas expresan esta incertidumbre: “No querría ser paranoico”, “Quizá son ideas mías”, “No me gustaría ser ingenuo”, “Es raro”… ¿Cómo explicar ese sentimiento extraño, dividido entre la convicción de que a uno lo discriminan o pueden discriminarlo y la incertidumbre vinculada a cada vivencia específica?

Mientras en la experiencia total todo tiene sentido, en la mayoría de los casos los individuos perciben las palabras y actitudes discriminatorias como sorpresas o “accidentes” que llegan en el momento menos esperado: quedé “aturdido”, “atónito”, “pasmado”, “helado”, “paralizado”. La incertidumbre existe porque, si bien la vida social se desarrolla con “normalidad”, puede estar plagada de accidentes imprevisibles. En la experiencia total, la discriminación estructura las relaciones con los demás; en cambio, con la incertidumbre la discriminación es una probabilidad. Como en el caso de los accidentes de tránsito, uno toma el volante sabiendo que el riesgo existe, intenta evitar los peligros siendo prudente, pero los accidentes siguen siendo sorpresivos: eventos singulares e imprevisibles. Y, como en el caso de los accidentes, uno sale herido, aturdido, explicando que hizo todo lo

posible para evitarlo. En materia de agresión racista o sexista, uno también hace todo lo posible para evitarla: se mantiene a distancia de los lugares y grupos con reputación hostil, intenta pasar inadvertido, se funde en la masa, es amable, es como todos los demás. Como en los accidentes, uno piensa que el responsable es una persona singular, un "imbécil", un "tarado", "un autoritario". Pero ¡resulta que están en todas partes!

La incertidumbre también existe porque las personas son singulares. Me ven como "negro" o "árabe", pero está claro que no soy reductible a esas características. Muchos individuos poseen cualidades que a priori los protegen del estigma; "soy francés", "soy mestizo", "mi abuela es de Borgoña", "tengo un título", "vivo en un barrio 'normal'", "la mayoría de mis amigos son franceses y blancos", "no uso fular", "no tengo acento", etc. Todos esos atributos deberían protegerme de la discriminación y los estigmas. De ahí que la agresión sea un golpe imprevisto en el desarrollo normal de la vida.

Latifa explica que su belleza la protege de la discriminación, mientras que sus hermanos no cuentan con esa ventaja. Pero los comentarios suspicaces u hostiles la desestabilizan aún más, precisamente porque se cree resguardada de ellos. Otra joven se pregunta si la discriminan por ser negra o por ser gorda, ya que las personas blancas y corpulentas también tienen dificultades para conseguir empleo. La incertidumbre proviene del hecho de que, sin anunciar cuándo y con qué pretexto, el estigma le cae encima cuando uno se creía a resguardo.

Una persona puede sentir que la discriminaron por lo que es para los demás pero nunca estar segura al respecto, ya que nunca puede saberse si en verdad el otro quiso discriminar o si las categorías usuales de la vida social funcionaron sin intención de hacer daño (Hamilton Krieger, 2008). Sabemos que, en materia de discriminación, puede haber una gran distancia entre las opiniones y las prácticas: no se hace lo que se dice ni se dice lo que se hace (Allport, 1979 [1954]).

En el fondo, cada prueba meritocrática, como las contrataciones y las promociones, reposa sobre una incertidumbre. ¿El mérito recompensa las elecciones y el valor propio de los individuos? ¿O este mérito es, en sí mismo, producto de las circunstancias, en especial, del nacimiento, que no

es mérito de nadie (Dworkin, 2000)? Cada prueba meritocrática está dominada por la siguiente incertidumbre: ¿me rechazaron por lo que soy para los demás o sólo por mis propios méritos, mis elecciones y mi voluntad?

En gran cantidad de casos, los individuos no lo saben y no quieren ser "paranoicos" ni oponer su mala fe y malas excusas a la mala fe y malas excusas de quienes los discriminan. Esta incertidumbre se vuelve más gravosa cuando el racismo y el sexismo son imperceptibles, sin agresiones ni comentarios descorteses.

En realidad, el hecho de abandonarse a la "paranoia" impediría seguir el juego si uno piensa que nunca va a tener una oportunidad de ganar. "En el día a día, trato de olvidarme de lo que vivo", dice Ahmed. "En realidad, la sociedad se cierra sobre mí y es por mis orígenes. Pero ni pienso en eso, porque si empiezo a pensar así, si empiezo a pensar que el mundo es negativo conmigo, dejo todo".

Especialmente entre los individuos menos calificados, la incertidumbre aumenta por el hecho de que la situación de los miembros de la "mayoría" que uno conoce no es tanto mejor que la propia. No es difícil constatar que ellos también están expuestos al desempleo y la pobreza. El diferencial de las tasas de desempleo a escala global no se ve reflejado de manera directa en lo que las relaciones sociales tienen de peculiar, dado que el gueto en que se vive no es homogéneo.

En definitiva, la discriminación objetiva, medida desde una perspectiva global, no necesariamente se traduce en experiencias homogéneas y evidentes en el nivel de los individuos. Los efectos de este cambio de escala no son propios del problema de la discriminación, pero hay que tenerlos en cuenta para luchar con eficacia contra esta injusticia. Salvo que sólo se consideren las experiencias totales, lo que puede contribuir a reforzar los mecanismos y estigmas que se quieren combatir.

¿Cómo actuar? ¿Cómo reaccionar?

La discriminación y la estigmatización se viven como un shock: uno descubre “qué efectos tiene ser un problema” (Du Bois, 2007 [1903]: 7): “Uno se queda helado”, “No me imaginaba que pudieran decirme algo como eso”. Se oscila entre la vergüenza, el desagrado por uno mismo, la resignación, la obsesión y la ira. “Es una batalla constante, no por nada me siento todo el tiempo cansada”, “Mi hermana me dice que son ideas mías”, “Estoy enfermo de bronca”… Para protegerse, los actores se mueven entre varias estrategias.

Una manera de evitar la discriminación puede ser discriminarse a sí mismo y encerrarse en el gueto propio. Para no tener que enfrentarse a los demás, muchos jóvenes apenas salen del barrio. Esta estrategia se impone, sobre todo, cuando la comunidad y el barrio pueden ofrecer a sus integrantes algunos recursos, sean legales o no: variedad de comercios, activación de las redes de la diáspora y de los emprendimientos étnicos (Tarrius, 2002), etc. Unos pocos lazos fuertes y estrechos son más eficaces que muchos lazos pero demasiado débiles. Estos “mundos étnicos” no necesariamente son subterráneos y marginales. La comunidad china mantiene una fuerte actividad “étnica”; dos tercios de los dueños extranjeros de pequeñas empresas se instalan en las sedes de estas y contratan a compatriotas (Dinh, 2006). La propensión francesa a ver comunitarismo detrás de cada comunidad lleva a predicar una diversidad social y cultural que de ningún modo la gente quiere para sí (Charmes y Bacqué, 2016).

Otra estrategia puede ser volverse esquivo, rehuir los lugares, las personas y las circunstancias que acrecientan los riesgos de ser rechazado o mal recibido. Todos tienen en mente un mapa de qué lugares son recomendables y cuáles no. Un día le propuse a un amigo magrebí que fuéramos a un café y me respondió que no le gustaba demasiado, sin que yo entendiera el porqué. A pesar de todo, fuimos y, sin mediar palabra, el dueño nos sirvió dos cafés fríos: ese gastronómico de la ciudad de Firminy no quería a árabes

en su negocio. No lo explicitaba, pero todos lo sabían. A la inversa, pueden elegirse las empresas y los sectores con reputación de “afines”, lugares donde ya hay amigos trabajando.

Asimismo, uno puede esconderse en el conformismo, esforzarse (muchas veces demasiado): estar “bien” vestido, hablar “bien”, ser amable, etc. Las mujeres saben que no deben ser demasiado “femeninas”, pero tampoco demasiado poco. En cualquier punto de atención al público, hay que mostrar más documentos de identidad que los demás, ya que siempre sospecharán que uno no está en regla. En todos los casos, el humor es la estrategia más eficaz, porque desarma al agresor, que se ve obligado a reírse de sí mismo en una sociedad en que el racismo y el machismo no son aceptables. Pero todo eso resulta agotador. Uno siempre está con la guardia alta ante la sombra de una potencial amenaza.

Los individuos discriminados se ven obligados a jugar un juego en que siempre tienen la impresión de hacerlo mal, de dar pasos en falso y de que sus comportamientos, palabras y actitudes se vuelven contra ellos. Lo peor de todo es que no hay escapatoria. Como dice Zakaria: “En definitiva te están diciendo: ‘Cambiá de cara, cambiá de vida y quizá te vaya mejor’. ¿Y yo qué puedo hacer? Michael Jackson es el único que se volvió marrón, gris, que pasó por todos los colores”. Uno podría tener la impresión de que la discriminación no necesariamente es una de las mayores injusticias, que todo depende de su amplitud; son muchas las personas discriminadas que lo afirman. Pero la discriminación alcanza el corazón de la personalidad: involucra el “carácter”, al que erosiona o fortalece.

Más allá de la extrema diversidad de experiencias y reacciones de cada individuo discriminado, todos preguntan por dos cuestiones a la sociedad: por la equidad y el mérito a que pueden aspirar los semejantes y por el reconocimiento de las identidades, en contra del peso de los estereotipos y los estigmas. Estos principios están ligados con una intensidad variable que depende de las experiencias individuales, pero siempre están presentes. Esto no significa que haya que fusionarlos y apoyarse únicamente en las experiencias totales, que sugieren que la discriminación es una consecuencia mecánica de la estigmatización y que lo único que define a los individuos es la discriminación que sufrieron.

De hecho, muchas veces el lazo entre ambas dimensiones es menos ajustado de lo que podría pensarse. Además, la exigencia de igualdad y el deseo de reconocimiento no se manifiestan de manera homogénea, según la posición social que ocupan los individuos y la dialéctica de las relaciones entre las identidades impuestas y las identidades reivindicadas. No todas las identidades provienen de la interiorización y la inversión de los estigmas. Si, como dice Nancy Fraser (2005: 67), “todas las reivindicaciones en términos de redistribución tienen consecuencias en términos de reconocimiento”, estas dos lógicas siempre están relacionadas, pero son distintas y hasta, quizá, contradictorias.

-

[2] Es un examen nacional de reválida de los estudios secundarios, que permite el ingreso a estudios superiores. [N. de T.]

[3] Sobre los afroamericanos en los Estados Unidos, remitimos a los libros de autores como Ta-Nehisi Coates, Ralph Ellison, Toni Morrison y Richard Wright, entre otros.

[4] Recordemos que los extranjeros también tienen derechos y que en Francia estos no siempre se respetan (Le Défenseur des Droits, 2016).

[5] Se trata de títulos de nivel medio que habilitan para el ejercicio de un oficio, pero no permiten el acceso directo a la universidad. [N. de T.]

[6] Los HLM (Habitation à Loyer Modéré) son conjuntos de viviendas sociales gestionadas por organismos estatales o que reciben subvenciones del Estado. [N. de T.]

[7] Se denomina así a los criollos de Martinica o Guadalupe, descendientes de los primeros colonos blancos, esclavistas. [N. de T.]

[8] Un ejemplo de ello son los miembros de minorías sexuales, víctimas de agresiones y estigmas e injurias insoportables, quienes afirman que, a pesar de todo, nunca tuvieron como consecuencia una discriminación laboral evidente. También fue el caso del antisemitismo de comienzos del siglo

XX: sostenido por una estigmatización racista brutal, sorprendía porque no se discriminaba “lo suficiente” a los judíos. Véase Birnbaum (1998).

[9] Los harkis son los paramilitares argelinos que lucharon junto al ejército francés en la Guerra de Argelia. Tras la independencia de ese país, algunos se refugiaron en Francia con sus familias y fueron ubicados en aldeas forestales o asentamientos urbanos. [N. de T.]

[10] Título universitario de pregrado correspondiente a dos años de carrera. [N. de T.]

[11] Racaille es un término peyorativo que designa a las personas que cometen delitos menores y no se ajustan a las normas que dicta la sociedad. A modo de reivindicación, puede adoptar una connotación positiva dentro de los complejos habitacionales sociales [cités]. [N. de T.]

[12] Al adherir al estigma y acentuarlo, Nordine lo vuelve contra sus agresores, según el mecanismo que describió Frantz Fanon (2001 [1952]).

[13] Esta palabra, propia del registro informal o jergal, designa a los hijos de magrebíes nacidos en Francia. Su femenino es beurette. [N. de T.]

2. ¿Discriminación positiva a la francesa?

¿Cómo puede asegurarse la igualdad de oportunidades para todos aquellos que se enfrentan a la discriminación? En lo que atañe a los principios más generales, está claro que por más que seamos partidarios de la equidad, eso no significa que estemos de acuerdo en cuanto a los dispositivos y a las políticas que permiten alcanzarla.

Por un lado, las políticas específicas que apuntan a determinados "públicos" chocan con una concepción universalista de la justicia social, que exige que las reglas sean las mismas para todos. La segmentación de los beneficiarios de estas políticas en función de características identitarias podría amenazar la indiferencia por las diferencias sobre la cual se apoya el modelo republicano francés, una tradición que, según decía Clermont-Tonnerre en 1789,[14] debía "negarles todo a los judíos como nación y otorgarles todo a los judíos como individuos". ¿Cómo focalizar a grupos discriminados cuando resulta tan difícil reconocer su existencia en el espacio público? Por otra parte, no hacer nada significa dejar sin respuesta la discriminación que se esconde tras los modelos universalistas que, justamente, son ciegos a las diferencias discriminatorias.

A causa de esta tensión, la sociedad francesa asistió a numerosos debates sobre la discriminación positiva, sin lograr construir un acuerdo primario ni sentar las bases de una filosofía capaz de justificarla. El resultado es cierta debilidad de estas políticas y la elección de estrategias indirectas, medidas e iniciativas que alcanzan a determinados públicos, sin aludir a ellos. El fortalecimiento del derecho que condena la discriminación, las políticas, las intimaciones y los dispositivos consiste en acuerdos más o menos conscientes entre la tradición cívico-social republicana y el surgimiento de nuevos problemas.

Para sostener un principio de realidad y nunca perder de vista la experiencia cotidiana de los individuos, intentaremos entender cómo perciben estas

iniciativas. Ellos también se muestran titubeantes y ambivalentes. O, en todo caso, no solicitan con claridad una discriminación positiva, cuyas consecuencias –negativas, en su opinión– temen.

Una paradoja francesa

Mientras en el mundo angloparlante la cuestión de la discriminación y la discriminación positiva[15] se impuso hace mucho tiempo, tanto en la vida política como en los debates de filosofía política, parecería que la sociedad francesa lo hubiese incorporado con cierto retraso. Las políticas de discriminación positiva en favor de los negros aparecieron a finales de los años sesenta en los Estados Unidos y, de manera mucho más limitada, en Francia, treinta años más tarde, bajo la consigna de la "diversidad". Estas políticas intentaron dar una respuesta a los grandes levantamientos urbanos de los años 1960 en los Estados Unidos y a la revuelta de los suburbios franceses en 2005.

Sin embargo, si damos por confiables los resultados de los instrumentos de medición, la sociedad francesa aparece como ampliamente discriminadora. Una comparación de testings sobre curriculum vitae realizada en once países muestra que, dadas iguales circunstancias, en Francia se discrimina a las minorías musulmanas (Norte de África, Turquía, Pakistán) más que en el resto de los países contrastados. Mientras para los hombres el promedio de respuestas positivas respecto de un candidato mayoritario es de 2 (dos veces menos de respuestas para los musulmanes), en Francia se eleva a 4; en los Estados Unidos "sólo" es de 2,8 (OECD, 2013). Con prescindencia del criterio elegido, en Francia la sensación de discriminación siempre es más elevada que en el resto de los países de la Unión Europea: más de veinte puntos para la discriminación étnica, más de veinte puntos para las discapacidades, más de quince puntos para la sexualidad, más de veintisiete puntos para la religión y más de once puntos para la edad.[16]

Ahora bien, sabemos que Francia es uno de los países en que el apego a la igualdad está más profundamente enraizado, al menos en las encuestas de opinión. Parecería que se nos torna más difícil soportar la intensificación de la desigualdad que en otros países que, sin embargo, son tanto menos igualitarios que el nuestro, como los Estados Unidos. ¿Cómo se explica esta

situación en la que se mezcla una profunda discriminación, una fuerte sensación de ser discriminado y un gran apego a la igualdad?

En el relato republicano francés, la igualdad de los derechos del ciudadano debería garantizar las condiciones de acceso a la igualdad social: uno es igual desde el momento en que es ciudadano de un país que otorga a todos los mismos derechos cívicos y, en menor medida, los mismos derechos sociales. Como el acceso a la nacionalidad tuvo una apertura relativa con el derecho de suelo y el matrimonio, la idea de que todos los hombres son libres e iguales (siempre y cuando sean franceses) terminó haciendo que la discriminación que desmiente esa concepción cívica de la igualdad se volviera políticamente invisible o marginal.

En este relato, el racismo no sería más que una idea falsa que bastaría combatir mediante la aplicación de las normas del derecho. Entonces, para erradicar la discriminación, habría que volver a los fundamentos universalistas de la República. Por el contrario, cualquier derecho específico dirigido a un público particular debilitaría el edificio republicano y la sombra del "comunitarismo" amenazaría a la comunidad de ciudadanos franceses preocupados por el interés general. Cualquier política dirigida a un público específico –y esto sucede desde la creación de las Zonas de Educación Prioritaria (ZEP) a comienzos de los años ochenta– chocó (y sigue chocando) con este imaginario político. Al exigir igualdad de trato absoluta, más allá de las identidades, la República obliga a luchar contra la discriminación privándose, la mayoría de las veces, de los medios para lograrlo.

Durante mucho tiempo, con este relato cívico se superpuso un relato social para el cual la única desigualdad pertinente era la desigualdad social. Dentro de este marco, si los miembros de las minorías culturales no eran iguales, esto se debía, en primer lugar, al hecho de que se trataba de trabajadores explotados y, como migrantes, trabajadores aún más explotados que los demás. Además, se los seguía señalando como inmigrantes, a pesar de que eran franceses desde hacía tiempo. Como el modelo del crisol francés funcionó con relativo éxito durante los años de crecimiento –uno se integra primero a la economía como obrero antes de ser asimilado a la cultura nacional–, lo más lógico era denunciar la

explotación económica y la desigualdad social antes que la discriminación propiamente dicha. Desde este punto de vista, discriminación y racismo constituyen una de las consecuencias de la explotación y una condición de la sobreexplotación de una parte del proletariado.

El dilema de las memorias

Esta manera de entender la vida social todavía está vigente, a juzgar por el largo debate que sigue sacudiendo el mundo de las ciencias sociales. Allí, hay una oposición entre aquellos que analizan los problemas en términos fundamentalmente sociales, económicos, urbanos (y por ende, en términos de desigualdades sociales), y aquellos que ponen en evidencia las dimensiones culturales de estos problemas, a quienes se acusa de naturalizar culturas e identidades, y por lo tanto, de promover los estigmas desde un lenguaje científico.[17]

Para algunos, la discriminación es un artefacto de la desigualdad social: detrás de un discriminado hay, ante todo, un pobre y un explotado. Para otros, los discriminados se definen esencialmente por los estereotipos negativos que los golpean, pero también por identidades culturales que no podrían reducirse a la hostilidad que los afecta. En ese caso, y contra la teoría sartriana de Reflexiones sobre la cuestión judía (Sartre, 1946), el judío no sólo se define por el antisemitismo, también tiene una relación autónoma y positiva respecto de su propia identidad, memoria, tradiciones, solidaridades; en definitiva, respecto de una identidad “para sí”. ¿Por qué sería distinto para otras minorías reducidas a las asignaciones identitarias que les imponen?

El último elemento se relaciona con el peso de la historia colonial francesa y la lucha de las memorias que en ella se enfrentan. Dado que una parte de los grupos discriminados tiene lejanos orígenes en el imperio colonial, el reconocimiento de la discriminación de la que son víctimas y la implementación de políticas específicas requieren, más o menos directamente, una relectura de esta intensa historia que se mantiene en el olvido.

Para algunos, no hay deuda histórica ni “arrepentimiento” posible; no es cuestión de reparar un crimen, como en el caso de la esclavitud y el cuasi

exterminio de los indígenas de América del Norte. La colonización francesa se llevó a cabo en nombre del Iluminismo y el progreso, y la Guerra de Argelia ya terminó. Para otros, la discriminación no es más que la prolongación de una historia colonial, aunque dan a esta noción una acepción muy amplia, por ejemplo, cuando se trata de los turcos. Si se cree que la historia colonial continúa, siquiera en otras formas, resulta difícil pensar la lucha contra la discriminación: las memorias coloniales chocan de frente, ya que los ex colonizados nunca serán compatriotas. Ahora bien, sólo será posible llegar a un acuerdo en las políticas antidiscriminatorias si la historia colonial se vuelve historia de Francia y no sólo la de su política exterior y si se considera a los descendientes de los colonizados como compatriotas (Weil, 2015).

El apego al modelo republicano universalista, el predominio de una lectura meramente social de las desigualdades y la estructura de la sociedad, el peso de una historia y una memoria coloniales que “no funcionan” se conjugan para explicar el malestar francés frente a la discriminación. Las fracturas generadas por estos imaginarios no necesariamente convergen ni generan bandos homogéneos fáciles de detectar: incluso tanto dentro de la izquierda como de la derecha hay opiniones divididas sobre estos temas. Sólo la extrema derecha tiene una posición del todo hostil a la lucha contra la discriminación, con el pretexto de que los únicos discriminados serían los “verdaderos” franceses, víctimas de la inmigración magrebí o subsahariana, de las agresiones de los “jóvenes de los barrios”, etc.

Sin embargo, el rechazo de esta posición no alcanza para forjar una concepción común de los problemas y de las políticas a los que aluden. La lucha contra la discriminación podría ser un problema como cualquier otro, pero pone en entredicho imaginarios y cuestiones que superan sus límites y que permiten explicar el dilema de la sociedad francesa ante este tema.

Discriminación de masas y discriminación “sutil”

Desde hace ya mucho tiempo, las políticas antidiscriminatorias más eficaces consisten en abrir el acceso de algunas profesiones e instituciones a quienes estaban excluidos de ellas. Así, se derrumbaron fortalezas profesionales que, por derecho y costumbre, estaban reservadas a los hombres: la justicia, la medicina, la policía, el ejército, etc. Escuelas y concursos que habían separado a varones de mujeres hasta la década de 1970 se volvieron mixtos y muchas profesiones se feminizaron. La escuela abrió las aulas a una gran cantidad de niños con discapacidades que, hasta ese momento, no se escolarizaban o se veían desplazados hacia un aprendizaje especializado. Los inmigrantes, que durante mucho tiempo habían estado encerrados en barriadas marginales [bidonvilles] o ciudades de tránsito,[18] pudieron acceder a las viviendas sociales.

Todas estas políticas de ampliación del acceso deben considerarse como progresos. Sin embargo, no es seguro que hayan atenuado el sentimiento de discriminación: al reforzar la conciencia de igualdad, volvieron incluso más insoportables las discriminaciones “sutiles” que aún están activas. La ampliación del acceso de las mujeres a todos los sectores profesionales reveló el peso de los estereotipos sexuales y, más aún, la discriminación que emana del muy desigual reparto del trabajo doméstico y el tiempo dedicado a la educación de los hijos (Moller Okin, 2008).

La apertura de la escuela desplazó el sentimiento de discriminación a la propia escuela: las divisiones ya no sólo oponen a quienes siguen una carrera universitaria contra quienes trabajan tempranamente, sino que la desigualdad y la segregación social y cultural jerarquizan los establecimientos, las carreras y las posibilidades de conseguir una pasantía. La erradicación de las barriadas marginales, como la de Nanterre, y la gentrificación de los barrios centrales más pobres no impidieron la segmentación del parque de viviendas sociales. Mientras una parte de las clases populares abandonó las grandes construcciones de los años sesenta y

setenta, algunos barrios se convirtieron en guetos de migrantes y familias provenientes de la inmigración. En esos barrios, siempre hay alguien más pobre o un recién llegado para ocupar el lugar de quienes lograron irse.

Asimismo, puede suponerse que la instalación de un desempleo endémico en los últimos treinta años ha endurecido los mecanismos de competencia y casting que siguen profundizando la discriminación. Si se compara la sociedad francesa actual con la de los Treinta Gloriosos (esos años de la segunda posguerra a 1975, que no fueron “gloriosos” para todos), los progresos alcanzados no lograron resolver el problema y, hasta cierto punto, incluso lo han acentuado.

Dispositivos sin filosofía política

En el desarrollo de medidas antidiscriminatorias, desempeñaron un papel decisivo no tanto las demandas sociales propiamente dichas como las normas y recomendaciones internacionales, en especial las europeas (Lanquetin, 2008). Algunas instituciones –como la Fundación Montaigne– y movimientos –como el Consejo Representativo de Asociaciones Negras de Francia (CRAN)– también desempeñaron un papel muy activo al subrayar los beneficios de la diversidad en la contratación de las élites (Bébéar, 2004). En miles de empresas se firmaron códigos de "buena conducta" y cabe suponer que los directores de recursos humanos conocen bien el problema. Sciences Po, el Instituto de Estudios Políticos de París, implementó un procedimiento de discriminación positiva relativamente osado, en la medida en que no se limitó a ayudar a los candidatos que provenían de los liceos populares, sino que modificó su procedimiento de selección.

Creada en 2004 y disuelta en 2011, la Alta Autoridad de Lucha contra la Discriminación y para la Igualdad (HALDE) tenía como objetivo medir la discriminación, combatirla y acompañar las denuncias judiciales. Fue relevada por otra institución, el Defensor de los Derechos. La Agencia Nacional para la Cohesión Social y la Igualdad de Oportunidades (ACSE), creada en 2006, se ocupa de los barrios difíciles. El Comité para la Medición y Evaluación de la Diversidad y la Discriminación (COMEDD) entró en funciones en 2009 y estuvo dominado por el debate sobre las estadísticas étnicas. Desde 1974, de manera intermitente, se sucedieron las secretarías de Estado y los ministerios dedicados a la condición femenina y al derecho de las mujeres. Sin olvidar una secretaría de Estado de 2016 para la "igualdad real", lo que parece significar "lucha contra la discriminación".

En la actualidad, el problema de la discriminación forma parte del "núcleo duro" político francés y sus programas. La mayoría de las políticas públicas están influidas por estas cuestiones, en la medida en que todas ellas

incluyen un apartado sobre “diversidad” y otro sobre “la mujer”. Las prácticas de asignación de viviendas, contratación o promoción no pueden permanecer del todo indiferentes a estos temas. Todos saben que para evaluar la equidad de una política pública se tendrá en cuenta la cantidad de mujeres y personas “provenientes de la diversidad”.

Podría considerarse que ese es un cambio importante para un período breve. ¿Pero resulta factible hablar de verdadera discriminación positiva? No, ya que, si bien se han dado debates acerca de la discriminación positiva, no hemos instalado las prácticas porque no se ha llegado a un acuerdo real sobre los fundamentos de una política que exija que se definan cupos y que se focalice en públicos específicos (Doytcheva, 2015).

Un país como Canadá pudo construir dispositivos de discriminación positiva en nombre de la reparación de las injusticias pasadas: indígenas a quienes expoliaron sus tierras, culturas y sociedades destruidas, cuasi genocidios, familias a quienes les quitaban a sus hijos para “reeducarlos” en escuelas canadienses y cristianas, etc. Este tipo de justificación no parece posible en Francia y en realidad nadie lo pide. ¿De qué les servirían estos argumentos a los bisnietos de las víctimas del colonialismo y la esclavitud? En ese caso, nos concentraríamos en el debate de las memorias del colonialismo y la esclavitud, no en la implementación de políticas de discriminación positiva basadas sobre el argumento de una reparación.

El argumento de que la discriminación positiva es buena porque la diversidad es un bien para la comunidad entera tiene cierto peso cuando se trata de la conformación de las élites. Está claro que las élites dirigentes de hoy son demasiado homogéneas, blancas, masculinas y socialmente privilegiadas, cuando deberían reflejar el color, el género y la extracción social de toda la sociedad. En nombre de la igualdad de oportunidades, la representación de la sociedad y la apertura al mundo, habría que implementar procedimientos de discriminación positiva. Esta convicción explica por qué algunas de las grandes écoles [19] fueron las que más avanzaron en ese sentido, sin que por eso pueda hablarse de cupos. Igualmente, el sistema de “cuerdas” o “sogas” que permiten escalar hacia “el éxito” –el más frecuente en la actualidad–,[20] consiste en ayudar a los buenos alumnos de los liceos desfavorecidos, lo cual está bien, pero no

cambia las pruebas de selección ni introduce cupos. En realidad, los intentos ministeriales de ampliar las élites no se apoyan en una discriminación positiva explícita.

En Francia, los argumentos a favor de la discriminación positiva, como los de Ronald Dworkin y Elizabeth Anderson en los Estados Unidos (Bessone y Sabbagh, 2015), tienen muy poca difusión. Estos autores postulan que una buena sociedad, más integrada, supone que todos los grupos gozan de algunos recursos comunes. Por ejemplo, los negros recibirían mejor tratamiento si hubiese más médicos negros y la policía sería menos racista si hubiese más efectivos magrebíes. En una sociedad fraterna, los más débiles y desfavorecidos reciben más y, como en una familia, se tienen en cuenta las necesidades y capacidades de cada comunidad. Por consiguiente, si bien no sería justo ayudar a un candidato negro a entrar a la Facultad de Medicina sólo por una cuestión de mérito, ya que un candidato blanco podría ser más meritorio, en cambio sería justo discriminarlo positivamente porque el mérito en cuestión siempre es discutible y porque es probable que el candidato negro haya gozado de menos condiciones favorables que un blanco. Esta discriminación se justifica por el hecho de que un médico negro resultaría más útil para la comunidad negra que uno blanco, quien va a trabajar en un barrio blanco y que va a entender mejor a los blancos. Alcanza sólo con mencionar este tipo de razonamiento para entender cuán molesto podría resultar en Francia, donde la creencia en el mérito escolar está profundamente arraigada y la idea de necesidades “comunitarias” específicas parece extraña: llegamos a semejante grado en nuestro gusto por representarnos como un país compuesto por ciudadanos abstractos.

Sin embargo, las prácticas son más complejas y ambiguas. En Francia practicamos este tipo de discriminación positiva –aunque no lo digamos– en lo que atañe a los actores más desfavorecidos y discriminados. Para los jóvenes animadores socioculturales de los suburbios y los mediadores y auxiliares escolares, el hecho de “venir del medio” es una ventaja decisiva. Como se los supone más competentes para entender a los jóvenes de su propio ambiente y “calmar las aguas”, los candidatos negros y árabes tienen más posibilidades de que los seleccionen. Pero lo que es válido “por abajo” y en silencio no puede ser una regla general expuesta a la luz de las políticas públicas.

Queda por mencionar, entonces, un argumento sencillo, inspirado en John Rawls, que permite justificar los dispositivos específicos:[21] lo primero es tender a la igualdad de oportunidades abriendo las posibilidades y luego hay que mejorar la suerte de quienes no resultan ganadores de la competencia meritocrática. Este tipo de argumentación es fuerte y justifica todas las políticas dirigidas a dar más a quienes tienen menos, como sucede con las políticas de promoción social que se centran en los barrios con dificultades [politiques de la ville],[22] o las políticas escolares que dan más recursos a los establecimientos situados en los barrios más desfavorecidos.

Si bien estas políticas discriminan en tanto los públicos a los cuales están dirigidas son quienes, por su composición social, étnica y cultural, se enfrentan a la mayor desigualdad, no por eso se trata de medidas de discriminación positiva, pese a que en ocasiones las presenten como tales (sobre todo quienes se oponen a ellas). El porcentaje de personas de origen extranjero así como el nivel de ingreso son factores que pueden intervenir en la focalización de un territorio, pero estas políticas no se apoyan sobre cupos ni sobre objetivos específicos. Esas políticas sociales se orientan a un público discriminado, aunque eso no las vuelve políticas antidiscriminatorias.

Y entonces, ¿a quién apuntar?

Está claro que la discusión sobre las estadísticas étnicas no es un debate técnico. Es un problema de la representación que la sociedad tiene de sí misma y que supera los límites de los sectores políticos establecidos.

Apoyan las estadísticas étnicas los movimientos más hostiles a la inmigración, ya que les permiten demostrar sus tesis: Francia está "invadida", los subsidios sociales están acaparados por quienes no dejan de ser "extranjeros", la delincuencia es asunto de inmigrantes e hijos de inmigrantes, entre otras. A la larga, todo consiste en construir, mediante estadísticas, la representación de una sociedad compuesta por una mayoría "blanca y cristiana" y un conjunto de minorías culturales y raciales que serían la causa de la mayor parte de nuestros problemas. Paradójicamente, también son favorables a las estadísticas étnicas algunos de los militantes más comprometidos con la lucha contra la discriminación: si se quiere saber sobre la discriminación, más vale disponer de una herramienta estadística fiable y no confiar en indicadores inciertos, como el nombre o la nacionalidad de los padres.

Se oponen a las estadísticas étnicas los numerosos militantes e investigadores que temen que las categorías estadísticas fijen y naturalicen las identidades y objetiven una imagen racial de la sociedad. Otros las rechazan porque la República sólo discierne a individuos y ciudadanos que no están en la obligación de declarar sus orígenes y creencias. Estas estadísticas serían contrarias a la Constitución, sin olvidar que pueden traer al presente "archivos" de funesta memoria. Este fue en 2008 el principal argumento del informe del comité presidido por Simone Veil, en el cual se declaraba que las estadísticas étnicas y las políticas de discriminación positiva eran inconstitucionales.

Esta querella, que tiene grandes posibilidades de resurgir, plantea un problema más amplio que el de las estadísticas étnicas: el de la focalización

de una política de discriminación positiva. ¿Apunta a una “raza” (y por lo tanto, a un color de piel), un origen (pero ¿hasta dónde remontarse?), una religión (en este caso, sólo el islam)? En todos estos casos, ¿qué hacer con los miembros de estos grupos que no son o son poco discriminados y que de este modo se beneficiarían con una ventaja considerable? ¿Qué hacer con el universo de posibles mestizajes, que además tienen plenas posibilidades de multiplicarse? Asimismo, se ha señalado que la focalización de una población puede afianzar los estereotipos que busca combatir, aunque el objetivo perseguido sea la indiferencia hacia las identidades a las cuales son asignados los individuos discriminados (Sabbagh, 2003).

Para evitar estas dificultades, las recomendaciones, los dispositivos y las políticas públicas buscan alcanzar su blanco específico sin nombrarlo y desplazando la mira de su foco real. Los “barrios difíciles” de la política de la ciudad y los establecimientos “complicados” designan a la población de origen extranjero sin nombrarla (Doytcheva, 2007). Por un lado, no pueden fijarse cupos, más allá de algunas recomendaciones favorables a la diversidad, como las del Consejo Superior del Audiovisual francés (CSA), que promueve medios “con los colores de Francia”. Por otro lado, no puede designarse con demasiada precisión a los beneficiarios de estas políticas.

A fin de cuentas, se habla mucho de discriminación positiva, pero parece imposible construirla sin chocar de frente contra las representaciones dominantes de la sociedad francesa y sin ir en contra de la concepción, también dominante, de la justicia social, que combina la igualdad de oportunidades con la reducción de las desigualdades más flagrantes. Siempre se puede hablar de discriminación positiva “a la francesa”, pero sería más claro renunciar a esta noción para evitar los malentendidos y los falsos debates.

La paridad

Existe un ámbito en el cual se implementó una auténtica política de discriminación positiva: el de la paridad entre hombres y mujeres en el acceso a las candidaturas políticas. En este espacio, parecía posible fijar un objetivo general de representación política, ya que, como las mujeres son la mitad de la población, era lógico que constituyeran la mitad de la representación en una sociedad democrática en la cual los representantes electos deberían ser a imagen y semejanza de la sociedad. El cupo del 50% podía darse por sentado.

Sin embargo, el debate fue vivaz incluso dentro de los propios movimientos feministas (Bereni y Lépinard, 2004). En efecto, para justificar la paridad, hay que admitir que la definición de su "blanco" –las mujeres– no se presta a ambigüedades y es natural y, por eso mismo, indiscutible. Al haber dos caras de la humanidad, una femenina y otra masculina, es justo y bueno que ambas estén igualmente representadas en el espacio político. Como escribía Gisèle Halimi (1997), "el ser humano es, ante todo, femenino o masculino" y la "mitad del mundo" debe tener "la mitad del poder". En el momento inicial de esta lucha, las militantes feministas, en especial Françoise Gaspard, no eran tan propensas a considerar el sexo como una categoría natural. Sin embargo, defendieron esta concepción "naturalista" que, en su opinión, era el único modo de fundar sobre un principio indiscutible la paridad (Gaspard y otros, 1992). Si las mujeres constituyen la mitad de la naturaleza humana, la igualdad sustancial se impone y los intereses de las mujeres deben estar representados en paridad.

Frente a esta posición, que superó los deslindes políticos tradicionales, algunos intelectuales vieron en el reconocimiento institucional de la naturalización de los sexos un ataque al universalismo republicano, que sólo reconoce ciudadanos "abstractos". La paridad "es la democracia comunitaria de los cupos", declaraba Élisabeth Badinter (1996). Si las mujeres son una categoría natural que debe estar representada, ¿qué

sucederá mañana con las “razas”, edades, religiones, identidades naturales e identidades elegidas, cuando la ciudadanía exige un punto de vista universal que trascienda todas estas adscripciones particulares? Algunas feministas también criticaban la paridad porque naturalizaba el sexo, lo que, por supuesto, es contrario a la idea de que, en vez del anclaje biológico, lo importante son las construcciones culturales de los sexos, el género. Si el objetivo es criticar y abolir las categorías de género, hay que rechazar todo cuanto las vincula a la raíz natural de los sexos.

Pese a todo, la paridad puede considerarse como una política antidiscriminatoria radical, una “excepción francesa” (Mossuz-Lavau, 2005). Con la paridad, la cuestión de los cupos se zanjó en virtud de la igualdad estadística de las dos mitades del mundo. Además pudo llegarse a un acuerdo sobre una definición natural y no ambigua del público focalizado: hombres y mujeres. Esto mismo no es válido para las “razas”, las identidades culturales ni las sexualidades. Tampoco hubo un temor serio a que se instalara el voto “comunitario” sexuado, ya que no se sospechaba a priori que mujeres y hombres fueran a votar por candidatos de su propio sexo y por partidos que defendieran los intereses de cada uno de los sexos.

Sin embargo, a pesar de los progresos en cuanto a la presencia de las mujeres en la vida política, la paridad no ha alcanzado el objetivo de una igualdad plena entre mujeres y hombres en la representación política, sobre todo en las funciones que ocupan.

La fuerza del derecho

Las medidas antidiscriminatorias tomaron la forma de recomendaciones, cartas y procedimientos que en su mayoría son indirectos. Resulta difícil saber en qué medida las recomendaciones surtieron efecto.

En algunos ámbitos, las cosas cambiaron. Por ejemplo, entre 2000 y 2010 hubo un gran avance en la representación de la diversidad etnorracial en televisión. Aumentó el número de personajes “no blancos” en las series y en los programas de ficción, y la cantidad de actores “no blancos” protagonistas pasó de veinticinco a setenta y dos (CSA, 2011, también Macé, 2008). Hay que admitir que los canales de televisión no tienen muchos reparos a la hora de reflejar a los diversos públicos masivos a los cuales quieren llegar; necesitan que todos se sientan un poco identificados, como en la telenovela Plus belle la vie. En cambio, según una medición del Instituto Montaigne, los avances resultan tanto menos perceptibles en la representación política: la cantidad de mujeres electas se incrementó, pero no así el de los miembros de minorías culturales y menos aún el de obreros y empleados, que es casi inexistente (Keslassy, 2009). En este caso, se consuma el efecto Token :[23] hay “celebridades” que encarnan la diversidad, pero son el árbol que impide ver el bosque (Avanza, 2010).

¿Hay que subestimar los efectos del derecho que condena la discriminación y facilita las denuncias haciendo que la carga de la prueba recaiga sobre la persona, empresa o institución acusada de discriminar? Esta pregunta es en verdad difícil de responder. Aun en caso de que los efectos del derecho en la materia no se midan correctamente, no deben subestimarse sus efectos simbólicos y su capacidad de influir en la conducta de los individuos. El derecho transforma las prácticas y forja una pedagogía. Se multiplican las capacitaciones para el personal de atención al público de la administración pública y de los municipios, el personal auxiliar en hospitales, los directores de recursos humanos y los sindicalistas para evitar deslices por parte de los individuos y trastornos para las instituciones (Bereni y Chappe, 2011).

A veces, estas medidas y normas jurídicas se perciben como nimias, como si el derecho sólo fuese una manera de ocultar la crueldad de las relaciones sociales. En materia de discriminación, el derecho sería una hipocresía social más. La condena jurídica de la discriminación sería parte de una "corrección política" intolerable, indiferente a las verdaderas relaciones sociales; obligaría a callar lo evidente y ocultaría las injusticias que también sufren los miembros de la mayoría, ya que el derecho sólo se preocuparía por las minorías…

Contra esta mirada, defendamos tanto el derecho como lo "políticamente correcto". Con el pretexto de que los prejuicios racistas, homofóbicos y sexistas están arraigados y acaso presentes en todas las sociedades, incluso en quienes son sus víctimas, ¿podemos tomarlos como "opiniones" aceptables? ¿Es imaginable que, con el pretexto de que esas pulsiones existen, ya no se condenen la violación, la violencia marital, el maltrato infantil, la pedofilia o la crueldad hacia los animales? En cualquiera de los casos, no es lo mismo vivir en una sociedad donde el derecho condena el racismo que vivir en una sociedad en la cual el racismo es una opinión entre otras. No es lo mismo saber que uno es víctima de un delito condenado por ley que pensar que lo que para uno es una injusticia no lo es para los demás.

Volver a las experiencias

Además de evaluar los efectos objetivos de las políticas de equidad que se oponen a la discriminación, cabe preguntarse de qué manera los individuos discriminados perciben dichas políticas. ¿En qué medida los debates colectivos se corresponden con las adversidades individuales? En la mayoría de las entrevistas, les preguntamos a las personas qué pensaban de la discriminación positiva. Aunque –en principio– podría redundar en beneficios para los entrevistados, casi todos se declararon en contra. Rechazaron los cupos, así como la focalización.

A veces, los argumentos no coinciden con los del debate público. Algunas personas insisten en el carácter elitista de la discriminación positiva, que sólo busca convertir en ejemplo a los mejores de una comunidad y deja de lado a todos los demás. Como explica Zinedine:

Buscan encontrar unos happy few, y algunos van a usar el sistema y lo van a usar en beneficio propio. Pero la verdadera fuente de la discriminación, el hardware, lo que es vivienda y trabajo, eso no se toca, sólo van a la superficie. Y cuando muestran ejemplos, con gente bien que tiene éxito, es una discriminación un poco tonta.

Al promover a los individuos más meritorios, la discriminación positiva abandona a todos aquellos que dejaron pasar su oportunidad y que por eso mismo serían merecedores de su destino. En este sentido, las políticas asociadas a la discriminación positiva pueden verse como políticas liberales, “de derecha”, que salvan a quienes merecen ser salvados y gritan a los demás: “¡Ay, de los vencidos!”. Probablemente haya tenido mucho que ver con esta imagen que, en Francia, fuese Nicolas Sarkozy quien impulsó

dichas políticas a la vez que se expresaba con dureza acerca de los suburbios y los inmigrantes (Simon, 2007).

La discriminación positiva podría tener un efecto negativo en las personas que quedan fuera de los cupos. Esta política no logra alcanzar las desigualdades más profundas y numerosas y, además, nada indica que las élites que surjan de la discriminación positiva o la paridad vayan a defender mejor los intereses de su grupo de origen. De creer en nuestras entrevistas, las figuras de la política "provenientes de la diversidad" no siempre son populares entre los grupos que supuestamente representan. Según cuenta Naïma –representante de una comuna de los suburbios, con responsabilidades de carácter nacional–, siempre tiene la impresión de ser sospechada de traición a la "comunidad" que le asignan por sus orígenes y adversarios, y también sospechada de defender sólo a esa comunidad. Al igual que en la escuela, quien tuvo éxito es un héroe al que se envidia, pero también un "farsante" que cruzó la línea, una excepción cuyo éxito realza y legitima el fracaso de los demás.

El segundo argumento que se opone a la discriminación positiva, más constante y claro, está conectado con la defensa de un mérito personal indiscutible: la discriminación positiva sería humillante porque pondría en duda los méritos reales de sus beneficiarios. Anisa trabaja en McDonald's:

Para ser honesta, me resultaría muy, pero muy humillante que me dijeran que conseguí trabajo porque necesitaban a una árabe. Sería un golpe al orgullo pensar que no me contrataron por mis competencias, cuando estoy segura de que soy la mejor en lo que hago. No querría decirles a mis hijos: "Bueno, en la entrevista en vez de hablar de mis aptitudes expliqué mi origen étnico y por eso me contrataron". No, pienso que a los que se discrimina la discriminación positiva los deja sin orgullo.

Fatima, una antropóloga que no obtuvo un puesto en la universidad a causa de lo que considera una discriminación implícita, sin embargo rechaza la idea de una discriminación positiva.

¿Por qué discriminación positiva? ¿Por qué? Tengo la misma trayectoria que usted, las mismas competencias… Entonces, ¿por qué positiva? Eso quiere decir que me está dando un plus, pero no, no me está dando nada. Conseguí este puesto por mérito propio, así que, ¿por qué usar ese término conmigo? ¿Porque soy negra? ¿Porque soy árabe?

Y agrega: “Además, creo que es injusto hacer discriminación negativa con los que hacen un buen trabajo y son blancos y franceses”.

Los jóvenes animadores socioculturales “surgidos del territorio”, a los que entrevistamos en una investigación anterior (Dubet, 2002), sabían perfectamente que los habían contratado por su origen cultural y social. Para ellos, esa discriminación positiva era una humillación constante, porque no lograban que sus colegas de planta permanente reconocieran su valor profesional. Siempre los reducían a sus orígenes, a sus supuestas competencias sociales en tanto “nativos” de los barrios y al “trabajo sucio”, que consistía en resolver disputas entre los jóvenes. Pero no es fácil rechazar un empleo, ni siquiera uno discriminado positivamente.

En definitiva, los individuos retoman los argumentos que suelen esgrimirse en contra de la discriminación positiva y les añaden la amenaza de una asignación humillante, cuando sólo tendrían que ser juzgados en función de su mérito y su personalidad. Así, instalando el recelo acerca del mérito, asignando a los individuos una identidad colectiva y, quizá, siendo injusta con los demás (con los “blancos” de los programas en cuestión), esta forma de discriminación no hace más que sumarse al resto de las discriminaciones. Por ende, no podría decirse que, al rechazar la discriminación positiva, la sociedad francesa haya herido los sentimientos y se haya opuesto a las demandas de las personas discriminadas.

¿Denunciar?

Nadie cuestiona la condena legal al racismo, el sexismo y la discriminación, pero todos los individuos afectados saben lo difícil que es hacer una denuncia. Entre 2005 y 2010, la HALDE recibió cuarenta mil denuncias: el 50% estaba relacionada con el trabajo, el 58% con las discriminaciones étnicas, el 18% con discapacidad y salud y el 9% con el sexo. De todas estas denuncias, se consideró que cinco mil tenían suficiente sustento para ser instruidas y sólo unos cientos de ellas consiguieron una condena. Es poco.

Para hacer una denuncia, hay que aportar pruebas y testimonios, aunque la ley del 27 de mayo de 2008 permite invertir la carga de la prueba. ¿Cómo probar que a uno le negaron una vivienda o un empleo por su origen sin aportar la prueba de que esa vivienda y ese empleo se los entregaron a una persona exactamente similar, pero perteneciente a la “mayoría”? Habría que convocar a amigos “mayoritarios” para demostrar la discriminación, buscar testigos, etc. ¿Cómo dirigirse a la propia policía para denunciar el hostigamiento policial cuando uno no tiene testigos y es un joven conocido por cometer algunas infracciones? Las asociaciones que luchan contra la discriminación son prudentes, no quieren defender casos “indefendibles”. Algunos se los reprochan llamándolos “payasos de la HALDE y de SOS Racisme”.

Como señala Mireille Eberhard (2010), resulta más difícil instruir una denuncia cuanto más veladas y sofisticadas son las formas que toma la discriminación. En la mayoría de los casos, el racismo y el sexismo no son explícitos y agresivos. Las discotecas y las cadenas de supermercados contratan a empleados de seguridad negros para protegerse de cualquier acusación de racismo en caso de incidentes. En formas triviales, los estereotipos negativos se cuelan en las relaciones sociales “normales”, en las actitudes, miradas y posturas, sin que haya posibilidad de cuestionarlas, aunque, en verdad, sean comportamientos hostiles.

Las denuncias constituyen un riesgo y tienen un costo que va más allá de lo financiero. Uno debe lanzarse a una aventura con final desconocido y de la cual saldrá aún más herido si fracasa. En el ámbito laboral, la denuncia por discriminación puede involucrar al empleador y al superior jerárquico; pero en muchos casos la discriminación, al igual que el hostigamiento, es la obra colectiva de un grupo de colegas que participan de manera directa o como cómplices, aunque sólo sea con su silencio. Por eso, que alguien se queje equivale a que se oponga a todo el entorno laboral, a arriesgarse a que lo tachen de tener "mal temperamento" o ser "un cabrón", así como a exponerse a confirmar los clichés racistas y sexistas.

Un grupo de militantes encargados de los problemas de discriminación en una central sindical explica que por este motivo muchos de los casos son "delicados" y "difíciles". Así, prefieren no empujar a la persona discriminada –que tiene en su contra a gran parte de sus colegas– a que haga la denuncia, sino resolver el asunto con calma, mediante un reposicionamiento o un cambio de entorno profesional. Esta estrategia no significa que no haya discriminación, sino que, cuando el que discrimina es un grupo, la víctima no tiene ninguna posibilidad de ganar.

Pascale, que trabajaba en un centro médico, llevó hasta el final su denuncia contra un médico que la hostigaba sexualmente y la discriminaba. Entonces tropezó con sus compañeras, que pensaban que "no era para tanto". Al final ganó en tribunales, gracias al apoyo de algunos médicos, pero debió dejar su trabajo, porque la actitud de sus colegas se había vuelto insoportable. A pesar del resultado favorable de la causa, Pascale se sintió doblemente víctima.

Existe un mecanismo más profundo que pone freno a la intención de hacer una denuncia: el rechazo a asumir el estatus de víctima. Paradójicamente, al hacer una denuncia para defender la dignidad, en el fondo uno se expone al riesgo de perder parte de ella. Aristide, un joven empleado negro, explica:

En una época me sentía víctima. En serio, usted quizá se ría, pero yo me sentía una víctima. Pero bueno, al final me dije: "Lo que no te mata te hace más fuerte". Si me hubiera concentrado en esos actos discriminatorios, me

habría puesto una traba. Mi única opción habría sido volverme a mí país. Pero bueno, cerré los ojos, seguí adelante y me esforcé más. Y hoy tengo el puesto.

Oponer la fuerza de carácter o la grandeza de espíritu sería menos perjudicial que quejarse y convertirse en una víctima ante uno mismo.[24] Frente al trauma de la discriminación, negarse a hacer la denuncia podría ser una forma de resiliencia más que una manera de rehuir el combate. Así, Nasri, un técnico industrial, explicaba: “Te digo, nunca podría hacerme la víctima. Tengo mi orgullo. Si no me fue bien en la escuela es porque no me fue bien y punto. Sé que me discriminaron, pero no quiero ser una víctima. Es una muestra de debilidad”.

Las desigualdades sociales encastradas

Mientras la discriminación es vivida como una prueba dolorosa y un escándalo moral por sus víctimas, mientras los militantes y las políticas tienden a definirla y distinguirla de otras injusticias sociales para construir políticas específicas, las personas que entrevistamos señalan que la discriminación está encastrada en la desigualdad social y que aislarla no es tan fácil.

La mayoría de los individuos discriminados no viven aislados del mundo y saben que un amplio porcentaje de los otros, los "mayoritarios", se enfrentan a los mismos problemas: desempleo, precarización, pobreza, inseguridad, etc. Saben que todos compiten en las filas para conseguir un trabajo, una vivienda, servicios sociales… También saben que, según muchos petits blancs,[25] gozarían de "privilegios", ya que el trato a los "inmigrantes" como "franceses" ya es un privilegio.

De ahí que todas las políticas que podrían darles una ventaja relativa, como la discriminación positiva, les parecen injustas y peligrosas a la vez. Estas podrían confirmar un estereotipo hostil ("a los inmigrantes les dan todo y a los franceses, nada") y, en el largo plazo, deslegitimar al Estado de bienestar, que dejaría de ser universal. Como explica Martin Gilens (1999) sobre los Estados Unidos: ¿por qué sostener un Estado benefactor que sólo beneficia a los "extranjeros", las "minorías" y todos aquellos que no lo "merecen"? Este argumento suelen esgrimir con fuerza –a veces en términos menos apacibles– los militantes y trabajadores sociales que intervienen en los barrios donde la "competición entre víctimas" ya está alimentando el racismo, la desconfianza de los servicios públicos y "le hace el juego al Frente Nacional".

Si se piensa que la discriminación positiva podría ser el principal criterio de una política antidiscriminatoria, es necesario señalar que en Francia se habló mucho de ella, pero nunca se la puso en práctica. Ese tipo de política

no forma parte de un modelo político ni de un modelo social y nunca se apoyó en bases filosóficas sólidas. El caso de la paridad resulta muy instructivo, porque, al definir a las mujeres como una categoría “natural”, resolvió dos problemas esenciales: el de los cupos y el de la población focalizada.

Lo cierto es que no puede decirse que no se hizo nada: la acumulación de organismos y dispositivos lo demuestra. Sin embargo, todos ellos se inscriben en los marcos universalistas y eluden definir cuáles son sus cupos y a qué público están destinados: políticas de promoción social [politiques de la ville], políticas escolares, etc. Cuando uno se pone en el lugar de las personas discriminadas, esta manera de inscribir las políticas antidiscriminatorias en un marco más general parece contar con relativo apoyo. Son pocos quienes desean una “verdadera” discriminación positiva. El desafío de la igualdad y la equidad se cuela en un modelo de justicia más general, lo que no significa que este último sea suficiente.

▪

[14] Como parte de un discurso pronunciado ante la Asamblea Nacional, hacia fin de año. [N. de E.]

[15] De aquí en más, llamaré “discriminación positiva” a todas las políticas y todos los dispositivos que buscan establecer la equidad y compensar cierta desigualdad mediante el establecimiento de cupos, focalizando una población específica e instaurando reglas específicas que beneficien a determinados grupos. De más está decir que estas políticas pueden tener grandes diferencias entre sí.

[16] Nota de trabajo de Eurobaromètre (2012), France Stratégie (2014), <www.strategie.gov.fr>.

[17] Este debate tuvo su apogeo con el análisis sociológico y político de las revueltas urbanas de 2005 y en el momento de la publicación del libro de Hugues Lagrange (2010), así como después de las agresiones a mujeres en la estación de trenes de Colonia la noche de Año Nuevo de 2016. Este

mismo debate se da actualmente en torno al terrorismo: ¿es una expresión del problema de los suburbios o una lucha de religiones?

[18] Se trataba de conjuntos de viviendas provisorias destinadas a absorber a los habitantes de las barriadas, que se buscaba erradicar. [N. de T.]

[19] Son instituciones educativas de nivel superior, donde se forman las élites. El ingreso a ellas requiere aprobar rigurosos concursos. [N. de T.]

[20] Es el programa Cordées de la Réussite, que se propone servir de apoyo para el acceso de jóvenes de barrios pobres a la enseñanza superior y darles recursos para un buen desempeño en las orientaciones "de excelencia". [N. de E.]

[21] Para John Rawls, la justicia social consiste, en primer lugar, en asegurar las condiciones de igualdad de oportunidades y luego, por el criterio maximin, lograr que la suerte de los menos favorecidos (al término de la prueba meritocrática) sea la mejor posible.

[22] Se trata de un conjunto de políticas del Estado francés que tiene como objetivo promover el desarrollo en los barrios con problemas de marginalidad, garantizar la igualdad real en el acceso a los derechos y reducir las desigualdades territoriales. [N. de T.]

[23] Esto es, la extrema visibilidad de individuos "diversos", que parece dar cuenta de una supuesta realidad más igualitaria. Esa "sobrerrepresentación" de casos que en realidad son excepciones se ha vuelto tema de debate entre feministas y militantes por los derechos civiles. [N. de E.]

[24] Acerca de esta actitud, véanse Lamont (2014) y Liebow (2010).

[25] Petit blanc [blanquito] se refiere a una figura de la sociedad de Francia que es el francés blanco y pobre. Podría ser equivalente al white trash estadounidense. [N. de T]

3. Los conflictos del reconocimiento

La demanda de igualdad y equidad forma parte de una concepción de la justicia que está inscripta en el núcleo mismo de las sociedades democráticas. La tesis de una desigualdad natural de las razas y los sexos dejó de ser aceptable y ya nadie puede oponerse a viva voz a la idea de que somos iguales y debemos tener las mismas posibilidades de éxito. En cambio, la demanda de reconocimiento de identidades y culturas plantea problemas muy distintos: si la demanda de igualdad lleva a los individuos a volverse invisibles, con la demanda de reconocimiento buscan volverse "visibles".

Para la mayoría, reconocer que una identidad minoritaria cuenta con igual dignidad significa cuestionar la identidad propia y redefinir la dimensión comunitaria de la vida social. Si la demanda de igualdad se apoya en teorías de la justicia, la de reconocimiento pone en juego concepciones del bien, las identidades y los imaginarios de la buena sociedad y la fraternidad, de lo que tenemos en común. Ahora bien, aunque los principios de justicia permiten establecer acuerdos y prioridades, es difícil negociar valores e identidades: uno puede aceptar ser un poco más o un poco menos rico, pero es más difícil ser "un poco más" o "un poco menos" francés, católico, musulmán, vale decir, ser más o menos uno mismo.

Cuando se admite de manera ritual que la riqueza de Francia es producto de la diversidad, con las sucesivas oleadas de migrantes, es sobre todo para decir que esta diversidad se fusionó en una cultura nacional que jerarquiza el orden de las identidades, el de las "patrias chicas" y la nación, el de los patois (o "dialectos") convertidos en lenguas regionales y el francés de las creencias religiosas privadas y de la vida pública. En la actualidad, este orden asignado a las identidades y pertenencias se vería en riesgo. Si bien en lo íntimo de su corazón, de su familia y de su capilla uno puede tener sus creencias, la demanda de reconocimiento alcanza al espacio público cuando

se plantean cuestiones como el “fular islámico”, las fiestas religiosas, las relaciones entre los sexos, la adopción y la gestación.

Más allá de su heterogeneidad, la demanda de reconocimiento de los musulmanes trastorna la imagen de nación y de identidad mayoritaria. Si el islam se instala en el espacio público, “nosotros”, los franceses, ¿quiénes somos? Si las parejas homosexuales pueden tener hijos, “nosotros”, los heterosexuales, ¿quiénes somos? Y en efecto, los problemas de la identidad han invadido el espacio político. Son incontables los ensayos y las coberturas de magazines dedicadas a la “amenaza” islámica (no sólo con relación al terrorismo), la “decadencia”, el “suicidio” francés, la “identidad desdichada” (ni hablemos de los blogs, sitios en internet y correos de lectores, plataformas que no suelen brillar por su urbanidad).

La demanda de reconocimiento resulta tanto más peligrosa cuanto que se desarrolla en un clima de profunda incertidumbre: incertidumbre económica, internacional, política, ecológica e incluso sociológica. De ahí que muchos de los individuos discriminados se sientan rehenes de demandas de reconocimiento más o menos radicales, por un lado, y defensas identitarias mayoritarias, igualmente radicales, por el otro. Estas personas tienen la impresión de que su problema de reconocimiento se convirtió en el problema de una sociedad entera y que su experiencia se les escapa. Así, los debates colectivos aplastan las pruebas individuales.

El retorno de los reprimidos (o relegados)

Por muy presente que tengamos que el concepto de identidad es el más discutible de todos, que naturaliza y reifica culturas y personas, que es una construcción, un relato y hasta una ficción, sigue siendo difícil no utilizar esta noción “de algodón de azúcar”, imprecisa y pegajosa, porque los actores no dejan de emplearla cuando hablan de ellos mismos y de lo que los distingue de los demás (Kaufmann, 2014). La identidad se afirma con más fuerza cuanto más incierta o flotante es y cuanto más amenazada está, lo que prueba en qué medida la identidad es menos un hecho que un problema, menos un ser social que un trabajo de construcción de uno mismo y del mundo social.

Durante mucho tiempo, los individuos discriminados reprimieron su identidad, la mantuvieron velada, al margen. La lengua de origen quedaba reservada al espacio privado y las prácticas religiosas debían ser discretas, como correspondía que hicieran los “inmigrantes”. A los inmigrantes polacos de 1930 se los criticaba por ser “demasiado católicos”. Las minorías sexuales estaban tapadas en el clóset de las identidades vergonzantes, pero cuanto mayor esfuerzo se hacía por ocultarlas, más se revelaban ante los demás. En cuanto a la “identidad” femenina, resultaba casi imposible reivindicarla, ya que se la daba por descontada; un conjunto de marcos y normas no dejaba de definirla y atenazarla: en primer lugar, la puesta en escena del cuerpo y una “naturaleza” femenina como evidencia.

Las demandas de reconocimiento surgieron en el momento en que todos estos dispositivos se hicieron trizas. La represión de las identidades y la conformidad a las asignaciones no garantizan la igualdad, ya que la discriminación persiste incluso cuando el sujeto cree haber abolido su identidad. Yo creía ser un francés como cualquier otro, y me tratan como a un inmigrante. Entonces, para que no me discriminen, exijo que reconozcan mi identidad. Ya no quiero orar en el sótano, no quiero esconder lo que soy, quiero vestirme como mejor me parezca, mis tabúes alimentarios son tan

respetables como los de ustedes. Sólo cuando reconozcan la plena dignidad de lo que soy podré ser su igual.

Dado que ya hay una apertura del mundo más un llamado a la autenticidad y singularidad del individuo democrático, el “derecho a la diferencia” se impone en todas partes, reclamando derechos culturales después de conquistados los derechos democráticos y sociales (Wieviorka, 2001). El vocabulario que domina esta reivindicación ya no es el de la justicia social y la distribución de bienes; es una lengua moral, la de la vergüenza y el respeto, la humillación y el orgullo, el disimulo y la autenticidad.

La demanda de reconocimiento se asocia con la experiencia de la discriminación, ya que sólo en un mundo ideal podríamos ser a la vez perfectamente iguales y por entero diferentes. Sin embargo, esa demanda no es una simple expresión de un problema social, una operación que, por lo general, se propone que un desconocido cultural entre en lo “ya conocido” social y político. En una época de ásperas discusiones sobre las causas del terrorismo y la reivindicación identitaria extrema que lo sostiene, parece apresurado considerarlo consecuencia única y mecánica del “problema de los suburbios”: segregación, pobreza, racismo, discriminación. Hace falta recordar que la afirmación identitaria no es forzosamente producto de la miseria y la discriminación.

Hoy en día, católicos y judíos bien “integrados”, así como una multitud de grupos pentecostales fuera de Europa apelan a identidades que se creían olvidadas y bien escondidas en la esfera privada, sin que pueda considerarse que esos movimientos son los efectos de un problema social. Los jóvenes musulmanes que afirman su identidad a viva voz no necesariamente están vivenciando un fracaso escolar ni provienen de un entorno familiar fragmentado o indigente. Algunos de ellos son jóvenes de clase media convertidos y que –antes de reivindicar esa creencia que, según parece, los discrimina– nunca se habían sentido discriminados.[26]

Por lo tanto, la demanda de reconocimiento e identidad no sólo es un efecto de la “crisis” y los problemas sociales, aunque la vida sería más fácil sin desempleo ni precariedad. Esta demanda también surge de una lógica propia, de un derecho a ser uno mismo, que se considera fundamental: la libertad de que se reconozca lo que uno es “para sí mismo”. En este sentido,

es tan moderna como todas las demandas de autenticidad y singularidad. Es la necesidad moderna de tener derecho a las raíces y tradiciones propias no bien uno quiera.

El desgaste de los garantes metasociales

El retorno de los reprimidos (esto es, los relegados, los excluidos)[27] de las minorías no es nada al lado del retorno de los reprimidos que aquel provoca en la identidad mayoritaria, ya que el reconocimiento de una diferencia no es un simple gesto de cortesía liberal. Aquello que podría incrementar el exotismo durante breves encuentros en plan turístico no funciona cuando hay que convivir en la misma sociedad, la misma ciudad, la misma calle, la misma escuela y la misma empresa.

Está claro que los movimientos populistas identitarios que se despliegan en Europa y, en cierta medida, en los Estados Unidos no son meras reacciones a las demandas de reconocimiento de las minorías. A menudo, no hay más cantidad de minorías que veinte años antes. A veces, como en Polonia, no hay ninguna, pero para que no las haya se cierran las fronteras. Puede suceder que las cuestiones identitarias se desarrollen en un contexto de crisis económica; pero también hay casos como los de Austria y Noruega, donde la crisis está relativamente atenuada, mientras que en otros países, como en España, la crisis es fuerte y la extrema derecha populista es débil. Así que la demanda de reconocimiento de las minorías no provoca y explica por sí sola el populismo identitario y nacionalista. Por el contrario, todos estos temas se cristalizan en las minorías, que son menos una causa que un síntoma. Ninguna gran novedad en todo esto: está claro que la causa del antisemitismo alemán de los años treinta del siglo pasado no eran los judíos.

Si bien admitimos que la vida social y las maneras de vivir juntos se apoyan, entre otras cosas, en garantes metasociales, concepciones implícitas y compartidas de la naturaleza de las cosas y de los sistemas simbólicos que representan esta evidencia, cabe decir que hoy en día dos de estos marcos parecen convulsionados.

El primero es el de la nación. La nación no sólo es el marco político de la democracia y del Estado, también es la adhesión a un relato y a un

imaginario de fraternidad, a una comunidad “sentimental”, “una idea mística y oscura”, como escribía Durkheim (1975: 49). Porque pertenecemos a una misma nación, aceptamos algunos sacrificios que benefician a quienes no conocemos, por el solo motivo de que son nuestros compatriotas. Aunque el patriotismo y el sentimiento nacional ya no tengan el carácter heroico, de conquista y sacrificio que solían tener antes y durante la Primera Guerra Mundial, la nación, con su idioma, su historia y sus paisajes, forma parte de la identidad más profunda de los individuos. En cierta medida, les da consistencia y estabilidad frente a los desórdenes del mundo.

Ahora bien, la nación tal como se la representó durante mucho tiempo ya no es algo que se da por sentado. La articulación de una soberanía política absoluta, una cultura homogénea y una economía nacional que reposan sobre su moneda y sus fronteras ya no es más que un recuerdo. Hoy en día, la soberanía se comparte. La época de una economía soberana, dirigida por una burguesía nacional y un Estado todopoderoso, también parece terminada. Día tras día, la presencia de minorías que reclaman un mínimo de reconocimiento demuestra que la cultura y la identidad nacionales ya nunca serán tan homogéneas como lo suponían los relatos aprendidos en los pupitres de la escuela. Entonces, ¿tenemos que volver a las fronteras e identidades que supuestamente “nos” protegían con eficacia? De ahí a transformar en enemigos a los inmigrantes y sus hijos hay sólo un paso, que partidos políticos, intelectuales y amplias fracciones de la opinión pública dan con facilidad.

El segundo garante metasocial que actualmente está en entredicho es la naturaleza. Sin que fuese por completo consciente –de tan evidentes que resultaban las cosas–, el orden sexual parecía fundado sobre una “naturaleza” inmutable: un hombre no es una mujer y una pareja está compuesta por un hombre y una mujer. Ahora bien, el “matrimonio para todos”, que deriva de la afirmación del principio de igualdad entre los individuos y del reconocimiento de igual dignidad para las sexualidades, perturba las bases “naturales” de la familia y las relaciones entre hombres y mujeres. Cuando son los propios modos de filiación los que pueden ser conmocionados y redefinidos, los fundamentos naturales de la vida social parecen amenazados (Théry, 2016).

Si bien la estela del retorno de los reprimidos es seguida por los viejos discursos racistas y homofóbicos, sería muy apresurado reducirlos a “arcaísmos” y viejas supervivencias ideológicas. Así como no hay que caer en el facilismo de creer que el retorno de los reprimidos se debe a la crisis económica, tampoco hay que inscribirlo necesariamente en el relato que contrapone Iluminismo a oscurantismo. Esta mala lectura podría volverse un peligroso error político (Taguieff, 1991).

La nación amenazada

“El gran reemplazo”, “Invasión”, “Acá no queremos mezquitas”, “Estamos en Francia”, la defensa de los programas de historia como relato nacional, el cuestionamiento de los menús sin cerdo en los menús escolares, la prohibición absoluta del velo, el no a los refugiados “en nuestro país”: no hace falta ser sociólogo para entender que se acusa al islam de ser una amenaza para la comunidad nacional y su identidad.

El 72% de los franceses se opone al uso del fular en la escuela y la universidad y el 68% a que lo usen las madres acompañantes durante las excursiones escolares (Fourquet y Mergier, 2015). En un apacible pueblo de Périgord, una asociación llamada Le Cochon Gaulois [El Cerdo Galo] exigió y logró que se cerrara una sala de plegarias. De la mano de respuesta identitaria refleja, se multiplican los programas dedicados a “nuestra” cocina, el pueblo más hermoso de Francia, el castillo más hermoso de Francia y el bistró más hermoso de Francia. ¡La defensa del acento circunflejo cifra toda la cultura nacional! France 2, uno de los canales públicos, emite programas históricos dedicados a los reyes y a las princesas, cuyo estilo épico y patriótico hace que André Castelot y Max Gallo[28] parezcan austeros historiadores de la Escuela de los Annales. El único consuelo se encontraría en la nostalgia de la grandeza pasada y la vida plácida de un mundo que se nos escapa.

“Uno ya no se siente como en casa”, juzgan el 61% de los franceses, el 95% de los electores del Frente Nacional y el 72% de los obreros. Para el 54% de los franceses, “el islam no es compatible con los valores de la República” y el 74% piensa que el laicismo está amenazado (según informó IPSOS/Steria en abril de 2012). Un análisis de los sondeos realizados antes y después de los atentados de enero de 2015 muestra que los franceses que fueron a la manifestación del 11 de enero vivieron los ataques como un shock y un trauma. Pero para los demás, para los que no se manifestaron, todo estaba escrito, era algo que inexorablemente debía suceder y que va a repetirse,

porque la comunidad nacional está amenazada por inmigrantes que nunca van a integrarse y que constituyen un enclave extranjero en Francia.

La globalización, Europa, el retroceso del Estado y la porosidad de las fronteras habrían abierto el camino a una prolongada destrucción de la comunidad nacional. Todos estos juicios no son sólo efecto de la propaganda del Frente Nacional y de los medios complacientes, ya que este partido y estos medios van a la zaga de sus electores y su público, antes que precederlos. Tampoco son opiniones desordenadas que podrían encontrar cierta coherencia en las teorías conspirativas en que todo cobra sentido.

Cuando se adopta el punto de vista del relato nacional francés –el de una nación protectora, plenamente soberana y homogénea a la vez, el de una nación que fue la Gran Nación–, todo se inscribe en una larga caída, en un "suicidio francés": las industrias se deslocalizan, los aldeanos desaparecen, el Estado se debilita, Europa y los mercados dictan su ley. En cuanto a los inmigrantes, estos participan en esta historia al reclamar el reconocimiento de culturas e identidades que se perciben como una ruptura en una historia ya escrita.

El pueblo olvidado y el mundo perdido

La cuestión nacional se inscribe en una transformación de la representación de las relaciones sociales. Las antiguas oposiciones de clases tenderían a sustituirse por la división entre las élites, las metrópolis, las clases creativas, por un lado, y, por el otro, el pueblo olvidado, el de los territorios abandonados y unas clases populares invisibles, abandonadas por el Estado, Europa y el propio movimiento del mundo. El análisis del electorado del Frente Nacional lleva a una lectura territorial e identitaria de la vida social: los franceses “de fuste” contra los que vienen “de afuera”, los arraigados al terruño contra los cosmopolitas, los fijos contra los móviles, los urbanos contra la tierra, los bobos [burgueses bohemios] contra la “gente de verdad”, etc.…

La geografía electoral pone el foco en una representación “populista” de la vida social, que opone el pueblo olvidado y despreciado a las élites arrogantes, charlatanas y moralizadoras. Habría que liberarse de las categorías del INSEE (Instituto Nacional de Estadísticas y Estudios Económicos francés), es decir, de las clases sociales, para incorporar categorías definidas por su relación con el cambio y la cultura, es decir, por su identidad. Según Christophe Guilluy (2014), la Francia de los ganadores de la globalización contaría con un 73% de “periferias” y un 27% de “metrópolis”. Por supuesto, esta mirada socioidentitaria deja de lado las fracturas y desigualdades propias de cada territorio. Ahora bien, en una y otra Francia hay pobres y ricos, pero el Estado y la redistribución siguen funcionando a favor de la “periferia”: Seine-Saint-Denis, uno de los departamentos de la región parisina, produce más riquezas de las que consume, mientras que algunos territorios “periféricos” consumen más de lo que producen (Davezies, 2015, Estèbe, 2015).

Esta perspectiva de las categorías sociales vincula posiciones económicas, una relación con el Estado y las élites y una identidad popular amenazada. Nada lo muestra mejor que la imagen de la “aldea” destruida, ignorada,

despreciada (Le Goff, 2012). La lucha de clases se desplaza hacia una lucha de identidades y un combate por el reconocimiento de la Francia profunda, la Francia “de abajo”. Mientras tanto, las víctimas de la globalización eligen en masa al Frente Nacional o la abstención (Miquet-Marty, 2011). La inseguridad social también es una inseguridad cultural y, en este caso, los inmigrantes desaparecen de la ecuación o son sólo una de las causas del malestar identitario.

Además, los barrios periféricos donde viven muchos migrantes con sus hijos no forman parte ni de la Francia “de abajo” (no son de la “aldea”) ni de la “de arriba” (son demasiado pobres). No tienen lugar en este nuevo paisaje social; sencillamente, están de más. De aceptar este retrato de Francia, ¿cómo reconocer a las minorías cuando no se reconoce a la propia mayoría?

Se sueña entonces con regresar a un mundo perdido, edificado sobre los sólidos valores de la tradición. Más del 90% de los franceses apoyan el “mérito” y la “autoridad”. Para el 69% de los ciudadanos, el 87% de los electores de la derecha y el 52% de los votantes socialistas, hay demasiado “asistencialismo”. Las instituciones más populares son el ejército y la policía, mientras que los sindicatos y los partidos no llegan al 10% (Sondeo IPSOS/Steria, abril de 2012, es decir, antes de los atentados terroristas). El 84% de las personas entrevistadas piensa que la gente “abusa” del sistema de seguro de desempleo (CREDOC, febrero de 2016). El pueblo olvidado recompone una imagen de la sociedad fuertemente anclada a la derecha, que rememora el vuelco conservador de una gran parte del electorado popular estadounidense: el Estado de bienestar se habría olvidado del “pueblo” en pro de las minorías, los negros y las familias monoparentales; en suma, todos aquellos que no merecen la solidaridad nacional (Frank, 2013).

Algunas cúpulas políticas oponen la violencia “buena” de los campesinos y los bonnets rouges [29] a la violencia “mala” de los suburbios; la que viene de dentro y la que viene de fuera. Reconocer los valores y la identidad del “verdadero” pueblo olvidado requiere no reconocer los valores y la identidad de las minorías, la de quienes no son –y nunca serán– miembros de la aldea francesa. Peor aún. Este reconocimiento no sería más que una

nueva forma de desprecio. La identidad se impone como un tema de discusión central: en la retórica política, la identidad amenazada absorbe la cuestión social.

Problemas con lo laico

La cuestión de lo laico está surcada por la cuestión nacional. Al defender el laicismo contra la “invasión extranjera”, simbolizada por las plegarias en la calle, el Frente Nacional –hasta ese entonces más maurrasiano que republicano– lo convirtió en un componente de la defensa identitaria contra cualquier reconocimiento de la minoría musulmana. De allí en más, todos los partidos políticos se ven confrontados a este problema.

La ley de 1905 había separado a la Iglesia del Estado en nombre de la libertad de creer y no creer y la creación de un espacio público neutro. Es probable que esta separación se viera facilitada por el apoyo de minorías judías y protestantes a una ley que los protegía del imperialismo católico y, paradójicamente, por la impregnación católica de toda la vida social. En cierta medida, la ley de 1905 se dirigía a una Francia de cultura católica en la que algunos franceses iban a misa y otros ya no lo hacían desde hacía tiempo. Pero todas las agendas estaban organizadas según las fiestas religiosas, la mayoría de los casamientos y entierros pasaban por la iglesia y los niños, bautizados o no, se llamaban Marie, Jeanne, Paul y Pierre.

Hoy en día, el laicismo está desacreditado y se interpreta de manera completamente distinta: desde el momento en que la minoría musulmana quiso encontrar su lugar en el acuerdo de 1905, este se resquebrajó. Se pueden distinguir varias líneas de fractura. Para muchos, la religión se volvió tan ajena a la vida social que ya no debería tener lugar en ella; no entienden el uso del fular, pero tampoco las manifestaciones religiosas católicas, y se preguntan qué se creen que hacen los fieles cuando intervienen en el espacio público. Para otros, el retorno de lo reprimido es principalmente religioso y Francia, al igual que Europa, es una tierra cristiana que debe ser protegida de los musulmanes. Desde esta perspectiva, la defensa del laicismo es, ante todo, la defensa de la nación. La tolerancia laica se terminó desde el momento en que se dice que no debe haber menús sin cerdo en los comedores escolares, cuando una mujer enferma no quiere

que la examine un médico hombre o incluso cuando una mujer con velo no puede acompañar una salida escolar.

Asimismo, toda una tradición de izquierda defiende el laicismo más estricto en nombre de la igualdad entre hombres y mujeres y la lucha contra el oscurantismo: el fular no sería más que el símbolo de la dominación masculina y, si bien todos tienen el derecho de creer, deben hacerlo en el secreto de su conciencia. Hoy en día, se acusa de blandos y colaboracionistas a los defensores de un laicismo abierto y tolerante.

Sin embargo, ya sea que se defienda el laicismo en nombre de la Nación eterna o la Razón universal, la conclusión es la misma: es imposible reconocer una identidad religiosa minoritaria, pero lo suficientemente robusta y viva para que no constituya una amenaza. Hay que admitir que, frente a estos retornos de los reprimidos laicos, la fragilidad institucional del islam, la poca legitimidad de las organizaciones que representan a los musulmanes, sus conflictos y el poco control que ejercen sobre los imanes no facilitan las cosas. En 1905, la Iglesia podía comprometerse y negociar un acuerdo para la gran masa de católicos. Hoy en día, ¿quién puede hablar en nombre de los musulmanes franceses sin que lo cuestionen de inmediato? Mientras que el retorno de los reprimidos rechaza el derecho al reconocimiento, a este derecho se le hace difícil encontrar canales de expresión institucionales.

La “naturaleza” de los hombres y de las mujeres

El retorno de los reprimidos identitarios no sólo concierne a la nación. Nos guste o no –personalmente, no me hace feliz–, debemos admitir que las manifestaciones contra el “matrimonio para todos” fueron exitosas. Se manifestaron cientos de miles de personas que, en su mayoría, no solían participar en manifestaciones masivas: trescientas cuarenta mil en enero de 2013, doscientas mil en febrero de 2013, quinientas mil en octubre del mismo año. Incluso si se tiene en cuenta la discrepancia entre los organizadores y la policía acerca de las cifras, es mucha gente. Mediante esta protesta sobre un tema de derecho y costumbres, los manifestantes recordaban que, a su entender, familia y filiación reposan sobre una situación “natural”. El intenso componente católico de estos movimientos no cambia mucho las cosas: ya que la naturaleza se considera obra de Dios, su defensa sólo puede ser religiosa.

Si bien está claro que la extrema derecha, los movimientos católicos integristas como Civitas y una parte del Frente Nacional encontraron en estas manifestaciones un pretexto para expresar su odio por los homosexuales y su racismo profundo –alcanza con ver los insultos que dirigieron a la entonces ministra de Justicia Christiane Taubira–, no se las puede reducir a una ola de homofobia y racismo. Si bien algunos sectores silenciosos de la Iglesia no participaron, también está claro que la muy conservadora influencia de Benedicto XVI liberó un viejo sustrato de ortodoxia contrario a la modernidad liberal (Béraud y Portier, 2015). El episcopado se mostró cauteloso respecto de estos temas, pero mientras tanto convocaba a las manifestaciones. La imagen de Frigide Barjot, primera líder del movimiento, era más bien la de cierto liberalismo en materia de costumbres, pero a lo largo de las manifestaciones las tendencias más conservadoras ganaron terreno de la mano de Ludovine de La Rochère y Béatrice Bourges.[30]

El motivo central de las manifestaciones no era tanto el matrimonio para todos –que es apenas la extensión del derecho de los individuos a formar una familia–, sobre todo después de que el PACS[31] se incorporó a las costumbres, sino el problema de la filiación. La puesta en escena de la familia heterosexual celeste y rosa con dos hijos –lo que supone un poco católico control de la natalidad– significa esencialmente que esa es la familia que "quiere" la naturaleza. Los temas cuestionados fueron la filiación, la adopción por parte de parejas homosexuales y, sobre todo, el contrato de gestación [GPA, gestation pour autrui]. Si el sexo de los padres es indiferenciado y las mujeres embarazadas pueden entregar a los niños por contrato, nada queda del vínculo entre familia y naturaleza. La familia tradicional se vuelve una familia posible, una familia entre otras. En cierto modo, llega a ser una familia minoritaria.

En este sentido, el monseñor Philippe Barbarin no estaba errado cuando hablaba de una "revolución antropológica", es decir, una revolución en el orden de las representaciones de la naturaleza.[32] Algunos no católicos que denunciaban los riesgos de la mercantilización del cuerpo de las madres lo apoyaron en este punto. Y no fueron los únicos: una encuesta de enero de 2015 realizada por el sitio de noticias Rue89 indica que, si bien dos tercios de las personas interrogadas son favorables a la unión civil de los homosexuales, la mayoría se opone a la GPA.

El escándalo de los "ABCD de la igualdad",[33] iniciado por dos ideólogos de extrema derecha, Farida Belghoul y Alain Soral, tiene su origen en el mismo problema. Les pedían a las madres que no enviaran a sus hijos a la escuela, donde supuestamente enseñaban una "teoría del género" que buscaba abolir las diferencias entre varones y nenas. Por supuesto, no había un cuestionamiento directo a la igualdad, pero la "teoría del género" iba a destruir las propias bases de la diferencia sexual. De hecho, el cuestionamiento de los estereotipos sexuales que organizan y justifican la desigualdad pondría en peligro las bases "naturales" de las identidades.

A pesar de los llamados a la calma de la Federación de Consejos de Padres de Alumnos (FCPE) y del Consejo Francés del Culto Musulmán, un sondeo del instituto BVA, realizado el 30 y el 31 de enero de 2014, reveló que, si bien el 53% de las personas encuestadas apoyaba el ABCD de la igualdad,

un 33% estaba decididamente en contra. El 25 de junio de 2014, el Ministerio de Educación nacional retiró los ABCD que, en realidad, recordaban que nenas y varones son iguales, que pueden aspirar a los mismos pasatiempos, las mismas carreras y las mismas profesiones. Lo que francamente no es la “teoría del género”.

Con el retorno de lo reprimido de las identidades “naturales”, lo que se cuestiona es la propia igualdad, ya que los individuos pueden ser iguales hasta que la igualdad pone en peligro las diferencias e identidades deseadas por Dios o la biología. En la medida en que las mujeres participaron de manera activa en estos movimientos, probablemente lo que se defendía era menos la jerarquía entre los sexos que las identidades más profundas, que están ligadas a la naturaleza y se convierten en una parte de sí no negociable.

La identidad contra el individuo

¿Cómo se manifiesta la demanda de reconocimiento en las y los discriminados? Cuando uno intenta mantenerse lo más cerca posible de los hechos, el paisaje pierde rápidamente nitidez, ya que los discursos parecen estar distribuidos en un espacio que va desde las demandas más radicales y "totales" hasta las más individualizadas, discretas e incluso apenas audibles. En un extremo se despliegan discursos identitarios radicales, no en el sentido de que llaman a la violencia, sino en la medida en que la identidad reivindicada se presenta como un absoluto. En el otro, la demanda de reconocimiento es profundamente subjetiva e individual y se apoya ante todo en el derecho de ser uno mismo en nombre de una singularidad.

El azar de los encuentros nos permitió recopilar algunas afirmaciones identitarias "totales". Tan totales que Mohamed, un joven estudiante de historia, se niega a verse como una víctima de la discriminación. En efecto, para que a uno lo discriminen tiene que definirse como igual y semejante a todos. Sin embargo, si uno no se siente ni semejante ni igual a los demás, es imposible que lo discriminen: uno está fuera del mundo, al margen, extranjero, en guerra con él, pero no lo discriminan.

Si le preguntás a un beur o una beurette, te van a decir: "Sí, me discriminan". A mí no me discriminan, al revés, me siento libre; claro, no espero nada de ellos. La sociedad está hecha para ellos, es obvio. A mí me parece bien. La sociedad francesa… ¿Cómo te digo? Vivo ahí sin vivir ahí. Tengo mi país y algún día voy a volver. Estoy en contra del discurso victimizante, victimista, victimario de los beurs. ¿Por qué dicen que los discriminan? Francia no es mi país y nunca lo será. Francia es un país que me colonizó. ¿Por qué querés que sienta que me discrimina un país que me colonizó y que, además de eso, está aplicando un sistema colonial metiéndonos en guetos que son un microcosmos de la ciudad colonial?

Francia no es mi país. Yo me reconozco en la definición de Le Pen para mi categoría: soy un “francés en los papeles”… ¿Sabés? Yo entiendo a los franceses, no los voy a condenar por ser amos y señores de sus tierras. Es lógico, es su país.

Para Mohamed, el laicismo, el materialismo y la modernidad de la sociedad francesa no ofrecen ningún tipo de espiritualidad, ningún sentido que dé a los individuos buenas razones para vivir y, quizá, para morir. De hecho, los individuos que se sienten discriminados se comprometieron con la sociedad francesa, adoptaron sus valores y principios, fueron “corrompidos”. Mohamed sencillamente no está en esta sociedad y por eso entiende a los identitarios franceses más radicales, porque, según dice, razona como ellos: identidad contra identidad, memoria contra memoria.

Christian es un joven francés “rubio” de familia católica, que estudia en Suiza. Gracias a él conseguimos la entrevista con Mohamed. Christian se convirtió al islam porque, según dice, es la religión de sus amigos y de los pueblos oprimidos. Su ascetismo y disciplina le dan a su fuero íntimo fuerza, estatura, incluso cuando le complican la vida, ya que se convirtió en una especie de extranjero en su propia sociedad. A Christian le gusta la rigurosidad del islamismo que lo aparta de “los contactos sociales”. En su opinión, Francia, Occidente y la democracia no tienen nada que ofrecer; les contrapone una comunidad de valores, creencias y ritos, una suerte de salvación.

Le propusimos a un grupo de militantes del Boulevard des Potes (una asociación vinculada con SOS Racisme) que se reuniera con una joven afín al movimiento Indigènes de la République. Nacira proviene de la clase media parisina. Se doctoró en química, pero la primera vez que solicitó un empleo no la contrataron, lo que consideró como su primer fracaso. En ese momento comenzó a militar y usar el fular, pero manteniendo el look de una mujer moderna y emancipada. Ella también rechaza la discriminación como tema. Por supuesto, cree que la discriminaron, pero hoy le parece bien: en el fondo se siente tan diferente de los franceses que no pueden discriminarla.

El comportamiento discriminatorio me parece completamente lógico… ¿Por qué contratar a una Fatima o un Djamel cuando tengo a mano una Aurélie o un Nicolas? Para que no te discriminen, te tenés que esconder. ¡Y, por si fuera poco, no funciona! Toda la sociedad considera que la discriminación es una disfunción del sistema, que es algo acotado, que no es el funcionamiento normal. Yo, por el contrario, no creo que el racismo sea un fenómeno accidental. Pienso que es el funcionamiento normal del sistema, porque la referencia va a ser el francés de fuste, el hombre blanco con su cultura y valores a los que, de todas maneras, todos los extranjeros tienen que adherir, ajustarse. A nosotros mismos, que nacimos en Francia, que nos consideran franceses, nos exigen que nos integremos cuando en teoría, por definición, nacimos franceses, no necesariamente tenemos que integrarnos. El tema es que, por ser personas provenientes de la inmigración, provenientes de la diversidad, nos obligan a vaciarnos de nuestra propia identidad y llenarnos con una ajena.

Menos religiosa, pero más política que Mohamed y Christian, Nacira también piensa que en realidad no la discriminan, ya que sólo se puede discriminar a personas que viven en la misma sociedad, que son iguales y semejantes. A ella nunca la verán como una francesa y tampoco ella misma se percibirá como tal. Como la discriminaron por árabe y musulmana, Nacira eligió ser plenamente árabe y musulmana. Sin embargo, también sabe que nunca van a reconocerla porque, a su entender, el racismo es parte del funcionamiento normal de la República. Está en una suerte de combate cara a cara fosilizado con sus “adversarios”. Al igual que ellos, Nacira no es más que su identidad y la dominación a la cual está sometida.[34]

Todos estos relatos tienen un punto en común: la identidad lo rige todo y cada sujeto se presenta como una suerte de movimiento social en sí mismo. Él es su identidad colectiva, irreductiblemente opuesta a la de adversarios que piensan contra él, pero como él. Y la única salvación posible es salir del mundo social, es decir, la ascesis religiosa, la revolución o la guerra.

Estos discursos tienen una coherencia extrema y, hay que decirlo, una fuerza moral impresionante, ya que quienes los pronuncian dan la sensación de saber quiénes son y parecen vivir en un mundo claro e inteligible. Logran barrer los resentimientos, las incertidumbres, las diferencias, la mala fe y las ambivalencias de quienes quieren ser iguales y, a la vez, que se los reconozca como diferentes. Estas personas prefieren adversarios declarados y, a fin de cuentas, semejantes a ellos, antes que la indolencia y las vacilaciones de individuos inciertos que intentan encontrar un lugar en la sociedad tal cual es.

El individuo contra la identidad

Ante el discurso de Nacira, los militantes del Boulevard des Potes dieron dos tipos de respuestas. La primera fue el rechazo a la asignación de una identidad comunitaria, que les parece aún más brutal que la del racismo habitual. Así como todos rechazan que una y otra vez los remitan a una identidad –real o supuesta– de árabes, musulmanes, africanos, también rechazan que los autoproclamados portavoces de estas comunidades los acusen de transigencia, debilidad, odio de sí mismos y traición. De hecho, se sienten atrapados entre los racistas de la mayoría y los "barbudos",[35] acusados de convertirse en caricaturas de una identidad. Los rechazan porque imponen una imagen pública inaceptable, que confirma los estereotipos más hostiles y monopoliza los debates políticos y mediáticos al punto de que ellos mismos se vuelven invisibles. No se reconocen en la manera como se habla de los árabes, los inmigrantes y los musulmanes en este radicalismo identitario. Para Ahmed, Nacira le hace el juego al Frente Nacional y los Indigènes de la République terminan pareciéndose a su enemigo, a menos –dice– que su enemigo no sea el Frente Nacional, sino la democracia misma.

Nosotros estamos todos los días en los barrios: ahí hay una política de tierra arrasada. Cuando fastidiás todo el día a los jóvenes y no tan jóvenes diciéndoles que no son franceses, que son extranjeros, que son indigènes, [36] cuando están sometidos a la historia y no les proponés nada en términos de perspectiva, en términos de un mañana mejor, o algo que pueda generar un poco de humanidad, ¿a dónde vamos?… La democracia no es sólo la dominación de los blancos.

El segundo argumento que opusieron a Nacira es tanto menos político. Uno a uno, todos los miembros del grupo explicaron que no puede reducírselos a la comunidad que Nacira les asigna. Esto no significa que sean franceses como los demás, sino que son, ante todo, individuos singulares y quieren que se les reconozca una singularidad en que sus orígenes son sólo uno de sus componentes. Al igual que los racistas, Nacira los invitaría a ver únicamente su color de piel y sus orígenes. Sin duda para enorgullecerse de ellos, pero este giro resulta igual de constrictivo. Cada uno de ellos contó sobre su vida, el mestizaje, los encuentros, la difícil relación con una comunidad que no es perfecta. Uno de ellos se sentía poco solidario con los racailles de su barrio, que insultan a los blancos; otro denunció el aplastante control social y el conservadurismo de su "comunidad". Régine, estudiante, lo dijo con toda claridad: quiere ser un individuo.

A veces devuelven a lo que somos, negros. Pero también está lo que somos en relación con nosotros mismos. ¿Tenemos una sola identidad o es el conjunto lo que hace a la persona? Yo no me considero negra, primero soy simplemente humana. Soy mujer, soy negra, pero son cosas que no elegí. Y eso no es lo único que perfila mi identidad, hay un montón de cosas que hacen a mi identidad. Ahora, cuando me preguntan de dónde vengo… Y bueno, soy bretona. Es así, me siento bretona, nací en Bretaña. Y después me siento francesa, me siento girondina, y después, mi identidad está del otro lado, en África, todo eso hace a mi persona… Por supuesto, hay una realidad, la discriminación está. Pero después es un tema de recorrido, un tema del trabajo que uno hizo sobre sí mismo.

A la identidad "densa" de las comunidades, Régine opone las identidades "tenues" de los individuos inciertos y mestizados (Shelby, 2005). A partir de ese momento, el reconocimiento se define como una reivindicación singular, porque cada uno es único y tiene el derecho de serlo. Uno se convierte entonces en un sujeto contra las identidades impuestas por los racistas, pero también por Nacira y sus amigos. Además, recuerda Rachid, no todo es identidad: los inmigrantes, árabes y musulmanes viven con

franceses que no tienen mejor suerte que ellos y con quienes comparten intereses.

¿Por qué antes no se hablaba de discriminación? ¿Por qué sólo se hablaba de desigualdad? ¿Es porque la desigualdad social ocultaba, escondía la discriminación? Entonces hay un problema de fronteras, porque la discriminación no explica todas las desigualdades. Hoy la discriminación es la que hace sombra y todo se vuelve discriminatorio… Por eso que el discurso de los Indigènes se queda corto. Nosotros, ¿quién es “nosotros”? Nosotros no somos los musulmanes, nosotros no somos “nosotros, la clase social” ni “nosotras, las mujeres”. El verdadero escándalo es la desigualdad social, el desempleo y la pobreza.

¿Reconocimiento de qué?

La dificultad radica en saber en qué consisten verdaderamente las demandas de reconocimiento fuera de la escena política y mediática, donde parecen haber invadido todo, ya sea porque constituyen un problema político central o bien porque permiten hablar en nombre de “comunidades” a las cuales apenas se consulta.

Por eso, parecería que todos los árabes son musulmanes, que todos son practicantes, que todos los musulmanes viven en guetos y que todos son islamistas radicales potenciales. Asimismo, parecería que todos los franceses son racistas, xenófobos y reaccionarios y que ningún “inmigrante” vive, trabaja, estudia o se casa con franceses. En este escenario, no hay respuesta a las demandas de reconocimiento, más allá de un laicismo nacional intransigente y un republicanismo estricto, único capaz de garantizar la paz social.

Pero hay que recordar –y nuestra investigación lo demuestra– que la mayoría de los individuos discriminados se sienten prisioneros de estos debates, porque su experiencia con la discriminación no es total, porque viven con franceses, porque comparten los mismos pasatiempos, los mismos empleos y las mismas angustias. En este caso, su demanda de reconocimiento es más discreta e individualizada: orar en mezquitas apropiadas, usar fular si así lo quieren, no ser ignorados por los programas escolares y los medios de comunicación, preservar su idioma y enseñarlo a sus hijos, comer como prefieran, etc.

Ninguna de estas demandas supone una amenaza para la República ni para la identidad mayoritaria: antes que demandas “comunitaristas”, son demandas de individuos que tienen el derecho a construir por sí mismos aquello que consideran su identidad. En el fondo, están reclamando tímidamente la posibilidad de afirmar una identidad respetable, que los proteja de la discriminación y les permita vivir como desean y como son.

Negarles estos derechos culturales equivale a empujarlos hacia identidades duras, “densas” y quizás, algún día, radicales.

Sin embargo, esta concepción liberal del reconocimiento, reducida al mero derecho de los individuos, no es tan simple como podría imaginarse. Por supuesto, las identidades pueden deconstruirse; las ciencias sociales dedican mucho tiempo y esfuerzos para mostrar que los hechos, las identidades, las culturas, los imaginarios y los símbolos son “construcciones”. Alcanzaría entonces con demostrar que todas estas construcciones son imágenes e ilusiones para que cada uno pudiera hacer valer su propia subjetividad y su propia identidad. Desde una perspectiva epistemológica, esta posición es bastante sana y defendible. En el plano sociológico, reducir al estatus de quimera la identidad y las dimensiones simbólicas de la vida social plantea algunos problemas.

Sin duda, las identidades, culturas y creencias son construcciones móviles. Esto no quita que estas construcciones sean resistentes, duraderas, consistentes, sólidas, y que no baste con “deconstruirlas” para hacerlas desaparecer. Estas construcciones de imaginarios y símbolos cumplen “funciones”, se tornan necesarias y tienen un sólido vínculo con la realidad material y práctica de la vida social (Hacking, 2001). Se convierten en instituciones, acción colectiva, reglas, leyes; eso sin siquiera mencionar los monumentos y lugares de memoria. Los imaginarios nacionales y religiosos enfrentados pueden y deben deconstruirse; pero eso no alcanza para hacer que desaparezcan y que surja un mundo donde lo único que definiría a los actores, desligados de cualquier identidad colectiva, sería el poseer todos igual libertad de elegir lo que son. Con algo de crueldad, cabe señalar que el formidable trabajo de deconstrucción que emprendieron las ciencias sociales, sobre todo en los Estados Unidos, no parece haber afectado el poder de los marcos identitarios, sexuales y religiosos más tradicionales fuera del mundo de los laboratorios y los campus.

Para retomar el problema que nos ocupa, hay que admitir que, se crea lo que se crea, el reconocimiento de los individuos pasa por el reconocimiento de marcos identitarios y sociales relativamente sólidos. Fue una dura crítica la que los comunitaristas dirigieron a los liberales, sobre todo a John Rawls, al explicar que el “yo” o “uno mismo”, “en persona” [moi] del sujeto

liberal, que sólo se preocupa por la justicia, es inconsistente. En efecto, para decir “yo” [je], para ser un sujeto reflexivo y libre, hay que ser capaz de poder decir “yo mismo” [moi] en tanto individuo social producido por su historia y sus roles. Ahora bien, el “yo mismo” [moi] no existe sin los “nosotros” colectivos que le dan un marco. Ese es el postulado básico de la sociología, común a Émile Durkheim y George Herbert Mead, el postulado que, una y otra vez, retoman Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer y todos aquellos que piensan que los derechos culturales forman parte de los derechos humanos, simplemente porque los hombres necesitan marcos sociales, culturales y morales para ser humanos.

De aceptar estas observaciones, la discrepancia entre las demandas identitarias más “densas” y radicales y las demandas de reconocimiento más subjetivas e individualizadas quizá no sea tan profunda como parece. En los dos casos, se plantea la cuestión de saber qué se puede reconocer para que la unidad relativa de la vida social no se vea amenazada (del lado radical) y que los individuos gocen de marcos culturales sólidos (del lado subjetivo). Y la cuestión se plantea en los mismos términos para las identidades mayoritarias: no todas ellas consisten en retornos de los reprimidos. Para intentar resolver este problema o, al menos, simplificarlo (así como se reduce una expresión fraccionaria), hay que ser capaz de responder qué se reconoce y definir qué tenemos en común para poder dar lugar a nuestras identidades.

Mientras las demandas de igualdad se inscriben en las teorías de la justicia y en modelos políticos relativamente familiares, las demandas de reconocimiento (más el rechazo que provocan) parecen llevarnos a un punto muerto. La demanda de equidad de los individuos y grupos discriminados se inscribe en los principios defendidos por la mayoría, que podría renunciar a algunos reflejos, rutinas e intereses inconfesables. Por el contrario, la demanda de reconocimiento interpela frontalmente una idea mayoritaria tanto más amenazada por su fragilidad. Nos enfrentaríamos entonces a un juego de suma cero –en el que lo que algunos ganan es la pérdida de los otros– no negociable, porque las dimensiones simbólicas de las identidades casi no se comparten.

El retorno de los reprimidos identitarios de la mayoría y la heterogeneidad de las demandas de reconocimiento nos ponen frente a una situación peligrosa y confusa. Peligrosa, por el riesgo cruzado de fortalecimiento de los extremos de cada lado de la barrera de las identidades. Confusa, porque la voz de los individuos discriminados resulta muy difícil de oír cuando uno se aleja de las situaciones más duras –los jóvenes de los barrios "guetizados"– y de las expresiones más radicales. Ahora bien, estas mismas demandas, estas demandas discretas, hoy en días resultan esenciales. Y cualquier sociedad que sea democrática debería oírlas.

▪

[26] Acerca de la dificultad occidental para entender lo religioso, Walzer (2015).

[27] Dubet hace un juego de palabras con refoulés, que en clave freudiana podrían ser "los censurados". De hecho, a lo largo del libro la expresión también se utiliza con ese término en singular: le retour du refoulé, "el retorno de lo reprimido". [N. de E]

[28] Dos autores de best sellers "ligeros" de tema histórico. [N. de E.]

[29] Se trata de un movimiento surgido en Bretaña en 2013 en oposición a la ecotasa y las políticas de dumping social. Algunas de sus acciones de protesta incluyeron la toma de puentes y la destrucción de dispositivos de control de telepeaje. Por lo demás, bonnet rouge designa al gorro frigio y alude a revueltas bretonas del siglo XVII. [N. de T.]

[30] Se refiere a las tres fundadoras de la Manif pour Tous. Frigide Barjot (en anagrama más que satírico de Brigitte Bardot) es además una conocida intérprete de stand up. [N. de E.]

[31] En Francia, el PACS (Pacto Civil de Solidaridad) es un tipo de unión civil mediante el cual dos personas organizan su vida en común. [N. de T.]

[32] Este leitmotiv de las declaraciones episcopales francesas retoma fórmulas de Jorge Bergoglio, ya en su condición de papa. [N. de E.]

[33] Se trata de una serie de secuencias pedagógicas orientadas a la lucha contra los estereotipos de género y adaptadas a los distintos niveles escolares, puesta a prueba en 247 escuelas francesas en 2013. [N. de T.]

[34] Durante la proyección pública de una película realizada en ocasión del trigésimo aniversario de la "Marcha de los Beurs" de 1983, pude observar hasta qué punto el clima militante había dado un vuelco: por unanimidad, se condenaba la Marcha como un movimiento de harkis y colaboracionistas manipulados por el poder y los judíos.

[35] En la actualidad, este término se utiliza para designar a los musulmanes que, tengan o no barba, siguen a ultranza la ley islámica.

[36] Indigènes era la designación oficial para los habitantes nacidos en los "territorios de ultramar" (colonias) franceses. [N. de T.]

4. El tercero ausente: reconstruir una sociedad

Ante los desafíos culturales y sociales impuestos por la discriminación, parecemos condenados a una larga deriva que conduce a enfrentamientos ideológicos y una parálisis de acción. Ni la generalización de la discriminación positiva, por el lado de la igualdad, ni un multiculturalismo sin principios, por el lado del reconocimiento, parecen posibles, deseables o siquiera deseados por la mayoría de los individuos discriminados –tampoco por los demás–. Los debates y enfrentamientos sobre estas cuestiones son síntomas de bloqueos y miedos antes que respuestas a las dificultades a que se enfrentan los actores ordinarios y los desafíos colectivos que derivan de ellas.

Para salir de esta vía muerta, es importante definir un conjunto de principios y mecanismos comunes tanto a las minorías discriminadas como a la mayoría, un tercero que pueda inscribir la lucha contra la discriminación en políticas generales.

La sociedad desaparecida

Durante mucho tiempo, este tercero estuvo constituido por lo que solía denominarse “la sociedad”, es decir, una representación particular, y particularmente fuerte en Francia, de una forma de organización de la vida social. Esta concepción imaginaria de la sociedad se apoyaba sobre tres grandes pilares.

El primero era una representación orgánica de la división del trabajo y la solidaridad con base en el trabajo, la interdependencia de las clases y de las funciones económicas y sociales. Las clases sociales podían oponerse con violencia, pero todas participaban de la vida en una misma “colmena”, un mismo conjunto. El trabajo fundaba tanto las posiciones sociales y los derechos como las deudas y las acreencias de cada cual, en un sistema ampliado de solidaridades del cual se deriva el Estado de bienestar.

El segundo pilar era el de las instituciones. Y, sobre todo, las instituciones democráticas que representaban, parcial y laboriosamente, intereses “particulares” articulados con la búsqueda del interés general. En este sentido, la democracia “regía” la sociedad a la vez que era la expresión de la libertad equitativa de los ciudadanos y sus conflictos de intereses y convicciones (Rosanvallon, 1998). Las instituciones también eran los aparatos que socializaban a los individuos en la “gran sociedad”. Como la escuela, tenían el deber de inculcar los valores universales y nacionales, a la vez que preparaban a los individuos para ocupar los roles profesionales y los diferentes estatus originados en la división del trabajo. Al contrario de lo que asegura una tenaz leyenda, la igualdad de oportunidades y la autonomía personal nunca estuvieron en el centro de la construcción de la escuela republicana. Antes que cuestionar la desigualdad y los destinos sociales, su objetivo era producir lo común.

En fin, incluso si nunca encontraba una expresión muy clara, la idea de una sociedad se apoyaba en una base “comunitaria”, un relato y un imaginario

compartidos, enseñados, ritualizados, y reactivados sin cesar: la nación. La nación fue otra manera de llamar a la sociedad cuando el Estado nación se impuso como el marco “natural” de las sociedades democráticas y modernas. Se daba por sentado que, aunque los trabajadores combatieran a los patrones y no todos los ciudadanos compartieran las mismas creencias y valores, todos adherían a un imaginario nacional. Los movimientos sociales exceden los intereses particulares no bien pueden hablar en nombre de la nación, su integración, su cohesión, su “grandeza”, su destino y, en Francia, su universalidad.

Jamás sociedad alguna, tampoco la francesa, se condijo con esta representación. Sin embargo, en Francia, este imaginario delineó un horizonte en que podían arbitrarse los conflictos y los acuerdos. A lo largo de la extensa historia de la monarquía, la Revolución y la República, terminamos creyendo que éramos la sociedad por excelencia, el encastre perfecto de una cultura, una economía nacional y una soberanía política. Este es el marco dentro del cual se construyeron las concepciones de justicia social y se reconocieron y –más aún en Francia– se jerarquizaron y contuvieron las diferencias culturales.

Actualmente esta representación de la sociedad (mejor dicho, de la sociedad nacional industrial) ha perdido sustento. Muchos no consiguen soportarlo. Desde luego, esto explica que en Francia coexistan una relativa felicidad privada y un profundo pesimismo público: sería vivir más o menos bien en una sociedad que está mal. La globalización de los intercambios y las transformaciones del capitalismo resquebrajaron la vieja sociedad industrial multiplicando las fracturas sociales en función de los sectores económicos, de las clases y las fracciones de clases en la división internacional del trabajo, de las relaciones con el Estado y los niveles de protección que este ofrece, así como en función de los orígenes y las identidades. La crisis de la representación política extiende el reino de la desconfianza y la indiferencia: se vota menos y, cuando se vota, por lo general es “en contra de”.

En cuanto a las instituciones de socialización, en especial la escuela, sólo se las describe conforme al modelo de las crisis: aumento de la desigualdad, competencia de intereses, dilución de la propia institución, su autoridad y

modos de legitimidad. Por último, el debilitamiento de la soberanía nacional en el marco europeo y la presencia de minorías “visibles” que reclaman un reconocimiento revelan que, si bien la nación no está muerta, ya no es lo que se creía y nunca lo será.

Cuando el horizonte de sentido constituido por el imaginario de la sociedad se vuelve más frágil, parece que ya no hay acuerdo sobre un tercero capaz de articular conflictos e integración, unidad y diversidad, individuo y comunidad. Todo eso se inscribe en un relato de crisis y decadencia. Para muchos, habría que volver a la sociedad nacional industrial de los Treinta Gloriosos, con un Estado fuerte, un sindicalismo poderoso e instituciones sólidas, al menos hasta el Mayo Francés. Cuanto más tiempo pasa, más se va transformando este período en una edad de oro que borra a su paso todo lo que tenía de pesado e injusto: el poderoso control social, el trabajo agotador, la desigualdad y la discriminación.

Sin embargo, hoy en día, cuando esta forma figural de sociedad parece estar desmoronándose, su rigidez se percibe como una garantía de solidez. A menudo, este imaginario social y republicano está surcado por nostalgias más claramente reaccionarias y nacionalistas: habría que alejarse de Europa, reconstruir un Estado fuerte en manos de jefes virtuosos, encontrar una identidad nacional eterna. En ocasiones, la confusión es tal que ya no se sabe si estos temas son de derecha o de izquierda, de extrema derecha o de extrema izquierda.

Ahora bien, no regresaremos en dirección a esta forma figural de sociedad. La economía francesa no va a salir del mundo ni va a dominarlo. Los individuos piden instituciones fuertes que ciertamente no soportarían: todos sueñan con familias tradicionales, y entretanto olvidan la profunda desigualdad entre hombres y mujeres. Muchos querrían una escuela autoritaria, pero para los hijos de los demás. Algunos demagogos quieren expulsar a los “inmigrantes”, olvidando los miles de lazos que nos vinculan en la familia, las empresas y los barrios. A menos que cierren el acceso a ellas, las naciones ya no podrán verse como comunidades perfectamente homogéneas. Vistos de cerca, estos sueños se relacionan más con la nostalgia de un mundo perdido que con la experiencia cotidiana de cada

uno de nosotros, en la actualidad preocupados por nuestra propia autonomía, nuestra libertad y nuestra singularidad.

Sin embargo, no se pueden tratar los problemas, ni siquiera los de la discriminación, sin un imaginario y un horizonte comunes, sin reconstruir una representación de la sociedad, que nunca será el regreso a la sociedad nacional industrial. Ahora bien, la definición de una sociedad no se puede decretar y tampoco exige un "gran arquitecto" –siquiera un sociólogo–. Al contrario, las sociedades van construyéndose de varias maneras y por diferentes vías (Dubet, 2009). Las luchas colectivas que emanan de la experiencia de la discriminación deberían inscribirse en estas obras en construcción definidas por principios comunes a quienes son discriminados y a quienes no lo son.

La igualdad social

Resulta difícil imaginar una sociedad que luche contra la discriminación y no se oponga a la desigualdad social, que afecta tanto a los individuos discriminados como a los demás. Lo cierto es que una sociedad muy desigual pero perfectamente equitativa en la representación de las diversas minorías en los distintos niveles de la escala social no sería justa. Y el señalar que en los Estados Unidos los audaces programas de discriminación positiva no impidieron que la situación de las minorías –en particular de la mayoría de los negros– se degradara profundamente (Wilson, 1987) no es dar muestras de un antiamericanismo rudimentario.

Es necesario luchar contra la discriminación, asegurarse de que la ley se respete, facilitar las denuncias y mantener cierta presión sobre las empresas, los entes administrativos, las agencias inmobiliarias y los organismos administradores de HLM. Sorprende la inacción pública frente a la discriminación policial cuando podría alcanzar con expedir un simple comprobante. Pero sabemos que eso no sería suficiente y que es necesario escuchar a los individuos: este combate sólo es eficaz si se lo inscribe en una lucha contra la desigualdad social.

Las políticas de promoción social orientadas exceden ampliamente el mero combate contra la discriminación individual, ya que todas las desigualdades sociales se acumulan en ellas y no involucran sólo a los grupos discriminados. A uno lo discriminan más si vive en uno de esos barrios, si su dirección es un estigma y si los jóvenes que viven allí interiorizaron la segregación como una suerte de destino social. ¿De qué sirve acotar la lucha contra la discriminación al acceso a las élites cuando algunos mercados laborales reservan el “trabajo sucio” para los árabes, los negros y las mujeres poco calificadas?

La lucha contra la discriminación recurre al ideal de una movilidad social absoluta: en función de su mérito, todos deberían poder acceder a cualquier

posición social. ¿Por qué no? Pero ¿estamos seguros de que todos adhieren a este modelo de justicia y que es el único posible? Sabemos que cuanto más fuerte es la desigualdad social y más precarios son los estatus, más actores prefieren la igualdad de oportunidades y la competencia generalizada, a expensas de la igualdad de posiciones sociales (Brickman, 1977).

¿No querrían muchos actores que las actividades y los puestos que van a ocupar fueran de mejor calidad, mejor pagos, menos duros y más respetados? Y esto no sólo incumbe a las minorías discriminadas. Ahora bien, da la impresión de que el viejo sueño de mejorar la calidad del trabajo y los empleos se convirtió en una vaga quimera. La obsesión por el empleo –legítima, sin duda –, por un lado, y la defensa de los sectores ya protegidos, por el otro, hacen olvidar que la calidad del trabajo sigue siendo una de las dimensiones esenciales de la "buena vida" en sociedad. La defensa de la calidad del trabajo y la dignidad de los trabajadores es una lucha que comparten los individuos discriminados y los que no lo son y que podría fortalecer la batalla contra la discriminación.

El vínculo entre discriminación y mérito es tan poderoso que, a veces, lleva a juzgar la justicia de una sociedad sólo por la composición de sus élites: una sociedad sería justa si los individuos provenientes de las minorías estuvieran representados de manera equitativa en las élites escolares, económicas y políticas. Es probable que, en ese caso, la sociedad fuera más justa. Sin embargo, es necesario prestar atención a las críticas al elitismo subyacente a las políticas de discriminación positiva. Si no se tienen buenos motivos para oponerse a los diversos dispositivos de apoyo que permiten que los buenos alumnos de las minorías de los barrios "difíciles" accedan a las grandes écoles, ¿eso supone adherir al muy desigual sistema que coronan estas mismas instituciones? Resulta llamativo que la discriminación que sufre la masa de alumnos que no cuentan con la suerte o la virtud de tener buen desempeño escolar no parece ser un escándalo. Muchos de ellos abandonan la escuela o terminan en orientaciones o formaciones que no eligieron, y, a veces, en callejones sin salida.

Esta "discriminación negativa", para decirlo en palabras de Robert Castel (2007), es un reto de justicia mucho más fundamental que el de la selección

de las élites. Además, atañe a los alumnos de todas las categorías populares. Sería particularmente injusto no hacer nada al respecto, con la excusa de salvar sólo a los “meritorios”. Desde esta perspectiva, la lucha contra la discriminación pasa, ante todo, por una transformación profunda del sistema escolar, una mejora sensible en la calidad de la oferta escolar en los establecimientos populares y una distribución de recursos distinta para que nadie, incluidas las familias provenientes de la inmigración, tenga buenos motivos para abandonar las escuelas de los barrios populares y las orientaciones escolares que hoy están desvalorizadas.

Una vez más, este problema excede la mera lucha contra la discriminación. Cuando se reduce la desigualdad social, la discriminación se debilita porque, “dadas, por lo demás, las mismas circunstancias”, sus consecuencias son menos pesadas. Y, en este caso, la reducción de la discriminación integra un desafío común a los individuos discriminados y a los que no lo son: atenúa la competencia de las víctimas, la guerra sorda entre los petits blancs y las “minorías” discriminadas.

La ampliación de la vida democrática

En Francia y en el resto de los países europeos, la vida democrática no goza de buena salud. Esta situación exige una profunda transformación de los sistemas institucionales, del funcionamiento de los partidos, del estatus de los representantes y de sus responsabilidades. En todos los casos, lo importante es refundar la participación de los ciudadanos en la vida política y así construir un básico nivel de confianza en la representación y en los gobiernos. Estas observaciones son tan generales que no originan compromiso alguno que no sea el de proponer otra Constitución.

Querría hacer hincapié en un tema y una inquietud que me acompañaron mientras escribía estas páginas y durante las investigaciones que realicé sobre el tema de la discriminación. ¿Quién habla en nombre de los grupos e individuos discriminados? ¿Quién declara por ellos? ¿Quién puede decir lo que piensan? Intenté realizar algunas investigaciones sobre estos temas: buscaba escapar a este profundo malestar, pero nunca lo logré por completo.

Cuando uno escucha a los individuos, de inmediato se imponen dos hechos. El primero es que la experiencia de la discriminación no es unívoca y que, por eso mismo, resulta difícil ser portavoz de un mundo tan diverso. El segundo es que los individuos discriminados siempre sienten que quienes hablan en su nombre los traicionan, deforman y utilizan. Es más, hay pocas posibilidades de que este mismo ensayo sea una excepción a esa regla. Los individuos siempre tienen la impresión de que son rehenes de sus adversarios –lo cual es lógico–, pero también de sus abogados.

Todo sucede como si, por ser “indecible”, su experiencia se volviera sólo un pretexto y un objeto de poder, como si la escritura de los temas de debate públicos no se relacionara con las pruebas que los individuos deben superar. La mayoría de las mujeres que conocimos dicen que las discriminan, saben que son o que pueden ser discriminadas, pero a la vez no suelen reconocerse en los discursos y en las acciones de las feministas.

Esa sensación de distancia se agudiza aún más en las minorías culturales. ¿Quién puede hablar por ellos sin arrogarse desde el inicio una suerte de responsabilidad innata? A menudo, incluso, se trata menos de grupos y movimientos constituidos que de individuos que por sí solos simbolizarían un colectivo: un periodista, una estrella del deporte, una personalidad política, un artista, un intelectual, etc. “Soy legítimo porque soy uno de ellos, porque vengo de ahí”. El efecto Token es máximo y, como hay pocas posibilidades de que estas personalidades estén de acuerdo entre sí, sus declaraciones son menos un testimonio representativo de aquello que pensaría una “comunidad” que una manera de situarse en el campo político y mediático, a veces para “dar que hablar”.

¿Quién habla en nombre de los inmigrantes de origen magrebí? ¿Las asociaciones oficiales, los “barbudos”, los militantes antirracistas de izquierda, los Indigènes de la République, las figuras ultralaicas, los trabajadores sociales, los intelectuales, los diputados, los sociólogos? El sentido de todos sus discursos proviene menos de sus relatos que del juego político en el cual se inscriben. Queda claro por qué los individuos se perciben como testigos o rehenes de debates –a veces espectáculos– que no son propios. Cuando la historia es trágica, se vuelve insoportable ese estar ausente de los debates públicos de los cuales uno es objeto. ¿Cómo decir que el asesinato de los periodistas de Charlie Hebdo es absolutamente intolerable? ¿Cómo decir, también, que hay dibujos con los cuales los humoristas gráficos pueden herir, sin parecer un enemigo de la libertad? ¿Cómo no caer en la trampa cuando el juego de los portavoces obliga a elegir un bando?

Al contrario de lo que podría creerse, el problema no es tan distinto para el conjunto de los ciudadanos. Detrás de las obsesiones identitarias y las declaraciones públicas agresivas, la tolerancia y el rechazo del racismo existen. Incluso cuando se intenta tener en cuenta las respuestas de compromiso, el índice de tolerancia construido por Vincent Tiberj muestra que, a lo largo de los años, los individuos se declaran cada vez más tolerantes: la tasa promedio es del 64%. Cuando se entra en detalles, se observa que el 90% de las personas interrogadas piensan que las razas son iguales o que no existen y el 70% piensa que hay que luchar contra los prejuicios (Commission Nationale Consultive des Droits de l’Homme,

2015). En un período dominado por el desempleo, los atentados sangrientos y una escalada en la puja política, estas cifras son bastante reconfortantes. En el fondo, no parece que a los franceses “mayoritarios” se los escuche más que a los franceses “minoritarios”.

Esta crisis de la democracia, de este exceso de palabras, comentarios, imágenes, posturas, y de esta falta de representación, no sólo es válida para las minorías. Asimismo, nada indica que las minorías deben ser representadas como grupos discriminados, ya que siempre se es “algo más” que la identidad cultural, el sexo, la fe, etc. Lo que se necesita es construir modos de representación creíbles de los habitantes de los barrios, los asalariados, los jóvenes, los alumnos, las mujeres, los creyentes y los demás. Hay que escuchar la voz de los individuos comunes a quienes sus adversarios, y a veces sus portavoces, mandan callar.

Cuando la capacidad de organización y movilización no surge desde abajo de manera espontánea, es necesario estimularla y sostenerla.[37] Ahora bien, estamos en una posición demasiado ambigua para hacerlo: haría falta que los actores más discriminados se movilizaran a partir de sus intereses e identidad, con la condición de que olvidaran sus intereses, demasiado particulares, y sus identidades, que siguen percibiéndose como amenazas comunitaristas.

En ausencia de estos actores, ¿cómo construir los acuerdos para los que, sin embargo, hemos trabajado, los compromisos que están en la propia naturaleza de las sociedades democráticas? ¿Cómo construir “arreglos razonables” [reasonable accommodations] que permitan convivir, sin remitirnos cada vez a principios y teologías políticas, que sin duda seducen a los estudios de televisión y las editoriales apropiados, pero que nos impiden resolver los problemas tal como se presentan?[38] Por supuesto, en la vida real, uno termina “arreglándoselas”. Los alcaldes más republicanos terminan por encontrar interlocutores que supuestamente representan a las “comunidades”, pero también sabemos que, en ocasiones, la elección de estos interlocutores es discutible y que, como la paz social no tiene precio, se la puede pagar muy cara.

La ampliación de la vida democrática no atañe únicamente a las minorías, por lo que no exige una política focalizada. Pero, en cualquier caso,

deberíamos aprender a conversar con los actores tal cual son y no como deberían ser (a nuestra imagen, ergo, aceptables), aunque parezcan tan “diferentes” que sería imposible escucharlos.

El laicismo y la jerarquía de los derechos

Tras los atentados del 7 de enero de 2015, todas las miradas se volcaron a la escuela: ¿cómo pudo suceder que niños salidos de la escuela republicana se hubiesen convertido en extremistas y asesinos? Así como se implora a una Iglesia por salvación, nos dirigimos a la escuela para que nos dijera cuáles son nuestros valores y qué tenemos en común. Está muy claro que la vocación de la escuela republicana nunca se redujo a instruir a los niños, sino que debe formar sujetos autónomos, ciudadanos y miembros de la nación. Ahora bien, tenemos profundas dudas acerca de la capacidad de la escuela para seguir siendo el templo de lo laico. El debate se organiza en torno a dos cuestiones esenciales: la definición del laicismo y la transmisión de principios y valores.

Para quienes razonan primeramente en términos de identidad –la extrema derecha así como una gran parte de la derecha–, el laicismo se ha convertido en una nueva manera de nombrar la nación. Así se explica la conversión laica del Frente Nacional. La escuela debe promover el relato histórico nacional, la gran cultura nacional, las costumbres alimenticias e indumentarias francesas. Según una especie de petanismo laico, la escuela debe defender una nación homogénea y sus raíces ancestrales. Asimismo, se impone el regreso de la autoridad y sus métodos.

Según una corriente laica, común a una gran parte de la izquierda y la derecha, es necesario apegarse a una definición rigurosa del laicismo, centrada en los valores universalistas de la República y la ciudadanía. Las “diferencias” no tienen cabida en la escuela, empezando por el velo, cuya exclusión total se exige hasta en la universidad. En este caso, lo laico no es tanto lo de la nación como lo de la República y lo de la jerarquía de las identidades, que se habría fijado de una vez y para siempre en 1905. Esta posición suele cristalizarse en la igualdad de sexos.

Por último, una tendencia reciente convoca a un “laicismo abierto”. El hecho de que la sociedad francesa ya no sea implícitamente cristiana, como era el caso en 1905, obliga a redefinir las “costumbres” escolares para que defiendan los principios propios de lo laico: la libertad de conciencia y la separación entre las Iglesias y el Estado. Si se piensa que el laicismo es una manera de convivir, entonces hay que tener en cuenta la diversidad de los convidados.

Las alumnas deben quitarse el velo antes de entrar al establecimiento, pero ¿sus madres deben hacer lo mismo? ¿Contarles a sus compañeros en qué consisten las creencias y los ritos de su familia es una violación del laicismo? ¿Existir un poco en los programas de historia y literatura cuando uno no es francés “de fuste” es una ofensa al laicismo? ¿La creación de establecimientos musulmanes privados, sometidos a las mismas reglas que los establecimientos católicos, es un ataque contra lo laico? Mientras el hospital contemporiza con las identidades y diferencias de los enfermos, porque se individualizan los casos y los individuos sin que eso se perciba como una amenaza, la escuela parecería apoyarse en ritos sagrados que no podrían tocarse sin que el templo se derrumbe.

Con todo, un laicismo abierto y tolerante exige que la jerarquía de los derechos se defina de tal modo que esa apertura no sea abandono y que se sepa qué es negociable y qué no lo es. Los derechos culturales de las diversas minorías son legítimos y deberían estar protegidos en tanto derechos esenciales. Sin embargo, también está claro que estos derechos sólo pueden otorgarse y defenderse en la medida en que no amenacen los derechos fundamentales de los individuos; en especial, el derecho a elegir la propia identidad y pertenencia a diversas comunidades. Dicho de otro modo, si bien todos tienen derecho a una identidad y una cultura, no se le puede imponer a nadie una cultura y una tradición. El laicismo debería conducir a la defensa de las personas que quieren apartarse de las tradiciones y las comunidades al mismo tiempo que proteger dichas tradiciones y comunidades.

Así, los derechos culturales quedan sometidos al derecho superior de no adherir a las culturas e identidades. Ya no se trata, entonces, de prohibir la cruz, el velo o la kipá, sino de defender a quienes rechazan usar la cruz, el

velo o la kipá. Ya no se trata de prohibir los cultos, sino de asegurarse de que los curas, rabinos e imanes no prediquen contra los derechos fundamentales de los individuos: igualdad y libertad de conciencia. Después de todo, en el mundo mayoritario, cada uno hace lo que mejor le parece, y eso parece legítimo en la medida en que esas elecciones no atenten contra las “buenas costumbres” o la libertad de los sujetos.

La “ciudadanía multicultural” defendida por Will Kymlicka (2010) se apoya menos en la apología del multiculturalismo que en la necesidad de jerarquizar los derechos.[39] Hay que defender la libertad de las religiones, pero también la libertad en las religiones y todos deben poder justificar sus elecciones de vida desde el punto de vista de los derechos universales (Forst, 2011). Evidentemente, todo esto conduce a una casuística laica, pero el acuerdo de 1905 también fue una casuística que olvidamos y a la que nos acostumbramos. Es cierto que la Iglesia era un interlocutor institucional, mientras que hoy se discute la representatividad institucional de los portavoces de los musulmanes e, incluso, la capacidad de escuchar a los ciudadanos.

¿Cómo transmitir?

Dejando de lado a quienes sueñan con refundar la escuela volviendo a lo que fue en 1900 –separación de los sexos, orientación precoz, disciplina rigurosa, exclusión de los rebeldes–, el problema principal es menos la definición de lo laico que el modo de transmisión de los valores. La reacción más acorde a la historia y cultura escolar afirma que los valores laicos son imperativos categóricos que deben enseñarse como materias escolares para iluminar las mentes infantiles y juveniles. En ese contexto, los valores de la democracia, la igualdad y la fraternidad se inscriben en el programa, se enseñan en las clases y se exhiben en las paredes de las escuelas. Los padres están invitados a conocerlos y aprobarlos.

Siempre se puede pensar que las lecciones de moral no hacen daño –sobre todo a quienes las enseñan–, pero me parece que este renovado catequismo se enfrenta a grandes dificultades. Antes que nada, muchos de los alumnos van a medir la distancia entre las lecciones y sus experiencias, sobre todo los que pasan sus días en los barrios y establecimientos más desfavorecidos: les va a resultar difícil no pensar que estas lecciones son un puro ejercicio de hipocresía. Los alumnos pueden percibirlas como un rito escolar ajeno por completo a la vida adolescente: chicas y chicos casi no se hablan, se “insulta la raza”[40] de los demás, la violencia es frecuente. Pero oficialmente van a escuchar que eso no está bien. En fin, cabe preguntarse si hoy en día, en una época en que los alumnos tienen la impresión de acceder a la totalidad del mundo por obra y gracia de internet y las pantallas, los valores en verdad se enseñan por medio de lecciones. Quizá los alumnos a los que les va muy bien en las clases de fraternidad no sean los más amigables con sus compañeros.

No es fácil para la escuela de la República convertirse en la escuela de la democracia. Durante mucho tiempo, aquella no percibió como una contradicción el hecho de que la ciudadanía se “aprendiera” privando a los alumnos de algunos de sus derechos. Según la encuesta PISA de 2012, el

índice de alumnos franceses de 15 años de edad que decían “sentirse en su casa en la escuela” es el más bajo de todos los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE): entre los alumnos desfavorecidos, es de un 38% contra un 78% en los países de la OCDE. Sin embargo, es en la escuela donde las normas comunes y la aceptación de las singularidades podrían no quedar vacías de sentido. Muchos docentes lo saben: cuando permitieron que los alumnos expresaran sus sentimientos tras los atentados de enero de 2015, descubrieron que estos se sentían más rechazados por el laicismo de lo que lo rechazaban.

La ciudadanía es, ante todo, una manera de convivir. No sólo es una cuestión de laicismo, una cuestión de musulmanes, y, de modo más general, una cuestión de pobres, los únicos que necesitarían “educarse” en las virtudes republicanas. Para que los alumnos puedan convertirse en ciudadanos, es necesario que, de acuerdo con su edad, tengan la posibilidad de actuar como tales en su propia vida escolar, pero también en los diversos proyectos que podrían llevar a cabo si se los indujera a colaborar entre sí y con los adultos. Todas estas actividades, puestas en práctica en numerosos establecimientos, no deberían ser una feliz excepción que depende del militantismo y la generosidad de algunos adultos, sino que deberían formar parte de la educación escolar y estar al mismo nivel que las matemáticas y la historia.

Si bien pueden parecer evidentes e ingenuas, estas pocas recomendaciones se enfrentan a grandes resistencias, porque exigen una nueva definición de la institución escolar y la vocación de los docentes. Asimismo, suponen que los establecimientos escolares se definan como comunidades de adultos encargadas de la educación de los alumnos. Esto requiere que se vuelvan a definir los derechos y deberes de cada uno –incluyendo los de los padres–, así como el modo de designación de los docentes en establecimientos que comparten un proyecto educativo. La función de la escuela no puede limitarse al aumento de su eficacia y la mera promoción de la igualdad de oportunidades. Si bien esto es indispensable, ciertamente no alcanza para convertirla en una escuela de la fraternidad, una escuela en la que se aprende a convivir y a volverse un actor democrático.

¿Una patria común?

El tema de la nación, acaparado por identitarios y nacionalistas, pone en un brete a toda una tradición de la izquierda liberal, hoy muy frágil. Como los movimientos nacionalistas se opusieron a la democracia, al movimiento obrero, a los extranjeros, a los derechos de las mujeres y a la escuela laica, las fuerzas progresistas y democráticas abandonaron por momentos los discursos nacionales, a riesgo de volverse nacionalistas. Pero no es tan fácil desembarazarse de la nación: resulta necesario recordar algunos hechos.

Desde la Revolución Francesa, la nación se ha definido como una comunidad de cultura y destino y como una sociedad política. O, según la encantadora expresión de Dominique Schnapper, como una "comunidad de los ciudadanos". Es un imaginario y un contrato político indisociables. Precisamente eso hace que no podamos elegir entre Herder –"la comunidad cultural"– y Renan –el "plebiscito de cada día"–, ya que la nación es el marco de la sociedad política democrática que reposa sobre estos dos pilares: el imaginario compartido y el pueblo soberano. De momento, no existen ciudadanos que no sean nacionales, y los mecanismos de la solidaridad suponen que tenemos algo en común que merece algunos sacrificios: eso que llamamos "nación".

El nacionalismo es insoportable porque define la nación por las raíces comunes y los sentimientos antes que por los derechos, porque exige que la nación siempre se defina por quienes no pertenecen a ella, los extranjeros del exterior y los extranjeros del interior, que nunca serán miembros de la nación. Pero si se reduce la nación al mero contrato político, al "patriotismo constitucional", como dice Jürgen Habermas, se corre el riesgo de que se convierta en un mero asunto de gentlemen que discuten sus ideas e intereses con parsimonia. Ahora bien, no hay que pensar que porque se quiere bien a los demás y se los recibe, la sociedad sólo es una especie de club. Uno también tiene que sentirse miembro de una comunidad, es decir, suponer que se tiene algo en común. Rousseau (1966: 287) desconfiaba de "esos

pretendidos cosmopolitas que, al justificar su amor por la patria por su amor al género humano, presumen de amar a todo el mundo para tener derecho a no amar a nadie".

La confianza social y democrática, así como la capacidad de dar acogida a los demás, necesariamente se desarrollan en un marco nacional que se vive como un reto común a mayorías y minorías. El nacionalismo impone una suerte de chantaje identitario, al que deberíamos oponer la idea de que tenemos una misma patria y somos compatriotas, sean cuales fueren nuestras culturas y orígenes. Esto implica que debemos ser capaces de escribir un relato nacional distinto al que tiende a imponerse en la actualidad. Compartimos una historia con el resto de Europa y las ex colonias y esa historia es sangrienta, tan sangrienta como la historia de Francia (Weil, 2015). Sin embargo, como recordaba Renan, "elegimos" hablar de la cruzada albigense y la noche de San Bartolomé y también elegimos "olvidarlas" fundiéndolas en un relato nacional compartido con occitanos y protestantes.

¿Por qué no sería posible invitar a los demás a participar de un relato histórico ampliado? Se puede explicar cuál era el estatus de los indigènes en la época de las colonias y también decir que los descendientes de los indigènes pueden ser discriminados aunque sean ciudadanos como todos los demás. Sin hacer este esfuerzo, son pocas las posibilidades de que escapemos a la guerra de las memorias y su instrumentación. ¿De qué sirve repetir sin cesar que la historia de Francia está enriquecida por su diversidad, si no somos capaces de enseñar la historia de esta diversidad y mostrar que la historia de Francia también es la de Europa y la de una gran parte del mundo?

El imaginario nacional no sólo se apoya en relatos históricos en los que cada uno podría ocupar un lugar. Somos compatriotas porque dependemos unos de otros, porque somos solidarios. Ahora bien, los sentimientos de solidaridad se agotan cuando se multiplican los estatus y las desigualdades, cuando deudas y créditos se vuelven ininteligibles. Los ricos parecen apartarse y no querer contribuir, los pobres piensan que no reciben nada y que no deben nada a los que son más pobres que ellos, sobre todo si son extranjeros. ¿Cómo se puede recibir a los otros cuando aparentemente ya no

somos capaces de ser miembros de una misma sociedad? El propósito de una patria y la cuestión social son indisociables.

No se trata de disolver los problemas de la discriminación, la igualdad y el reconocimiento en problemas más generales, según el viejo razonamiento que dicta “abolamos el capitalismo, las naciones o las religiones y todo se va a solucionar”. La discriminación y los retos que esta acarrea no son fenómenos locales, residuales y arcaicos. Por eso, para intentar dar una respuesta lo menos mala posible, hay que aprender a construir un tercero, un conjunto de representaciones, principios y mecanismos comunes a quienes son discriminados y a quienes no lo son. Hay que intentar construir, con paciencia y desde abajo, algo que se parezca a una sociedad. En este sentido, las políticas indirectas, que pasan por la construcción de un tercero común, son más eficaces que las que terminan absorbidas por dramaturgias en las cuales la mayoría de los individuos no reconoce su vida.

[37] Nilüfer Göle (2015) armó estos grupos de discusión con musulmanes “comunes” en varias ciudades de Europa.

[38] La noción de “arreglo razonable”, proveniente del derecho laboral canadiense, se popularizó en Quebec a través de la Comisión Bouchard-Taylor en 2007, que invitó a establecer procedimientos de consultas y acuerdos entre las reivindicaciones de la mayoría y las de las diversas minorías. El propio Régis Debray hizo apología de estos acuerdos prácticos. Véase Debray y Leschi (2016).

[39] En el mismo sentido, véanse Renaut (2007) y Taylor (2009).

[40] La expresión ta race [tu raza] forma parte de varios insultos, además de constituir un improperio por sí misma. [N. de T.]

Conclusión

El arte de convivir

A veces, los problemas se plantean de modo tal que resulta imposible encontrarles una solución. En la Francia actual, la discriminación forma parte de uno de esos temas banales e intolerables que se transforman en debates ideológicos y políticos de los que la mesura y la generosidad parecen excluidas. Las posturas y las poses prevalecen y terminan borrando la experiencia de los individuos discriminados, que se convierten en meros pretextos o coartadas.

De ahí que, en un primer momento, haya que intentar escuchar a las personas víctimas de la discriminación sin olvidar que esta no siempre constituye la totalidad de su experiencia. La mayoría de ellos vive con los otros, comparte algunas injusticias, pero también las limitaciones y alegrías de la vida. Aunque discriminadas, las mujeres y las diversas minorías viven con los hombres y con la mayoría. Entonces, es crucial recordar las experiencias cotidianas si se quiere rehuir los extravíos dramatizados que nos dicen más sobre el estado de la sociedad francesa que sobre la experiencia de las víctimas.

La discriminación plantea un doble problema a nuestra sociedad, ya que constituye tanto un rechazo de la igualdad como una negación de reconocimiento. El primer problema es la lucha contra la discriminación propiamente dicha y la búsqueda de procedimientos que permitan promover la equidad en las distintas pruebas a las que se enfrentan los individuos. El derecho, las cartas, las convenciones, la información y las asociaciones desempeñan un importante papel. Hay que seguir condenando el racismo y la discriminación a pesar de la crítica de la “ingenuidad” del antirracismo,

el “derechohumanismo” y las “buenas intenciones”, una crítica que no logra esconder el rechazo de la igualdad y las malas intenciones.

Sin embargo, al no optar por una verdadera discriminación positiva –a excepción de la ley para la paridad de las candidaturas femeninas en las elecciones–, la sociedad francesa no logra superar esta estrategia del derecho y el mandato legal. En lo que respecta a las minorías, en el modelo cívico y social francés no hay lugar para definir poblaciones focalizadas ni cupos. Además, en su mayoría, las personas que entrevistamos se declararon en contra de la discriminación positiva. Así, la sociedad francesa está al tanto de todos los debates sobre la discriminación positiva sin haber conocido vez alguna las prácticas. Elegimos las estrategias más indirectas para actuar mientras parece que evitamos los problemas.

La apuesta por el reconocimiento no se inscribe en un marco cívico y social ya constituido. Por eso se la percibe como un shock y provoca un brutal y peligroso retorno de los reprimidos a los imaginarios de nación y naturaleza. En este punto, es fácil pasar del reconocimiento de las diferencias “finas” a la guerra de las identidades “densas”. Guerra tanto más inquietante cuanto que puede movilizar argumentos simétricos a ambos lados. Estos conflictos sin solución se desarrollan por encima de los individuos “comunes”, discriminados o no, quienes se convierten en pretextos en lugar de actores. Así, se vive en un doble escenario: el de los debates ideológicos y políticos y el de las experiencias personales que se han vuelto invisibles y “sobreinterpretadas” por las necesidades de las distintas causas.

Resulta de vital importancia reducir la distancia entre estos dos escenarios, construir terceros, políticas y luchas comunes a quienes son discriminados y a quienes no lo son, o lo son en menor medida. Esta estrategia intelectual y política no supone borrar los problemas, los conflictos y las distintas formas de dominación, sino que exige construir un marco común en el que puedan negociarse los problemas y así llegar a acuerdos y soluciones. Si la democracia es el arte de vivir juntos, hay que renovar la representación democrática, reconstruir la igualdad social, construir instituciones acogedoras y escribir otro relato nacional. Hay que elegir la experiencia de

los individuos, en vez de las teologías políticas que invocan la acción e impiden actuar.

Acaso este camino parezca demasiado tímido y moderado, pero puede ser la opción más racional y razonable en estos tiempos, que son de pánico.

Referencias bibliográficas

Allport, G. (1979 [1954]), The Nature of Prejudice, Nueva York, Perseus Books [ed. cast.: La naturaleza del prejuicio, Buenos Aires, Eudeba, 1971].

Amadieu, J.-F. (2002), Le poids des apparences, París, Odile Jacob.

Arrow, K. (1973), "The theory of discrimination", en O. Ashenfelter y A. Rees (dirs.), Discrimination in Labor Market, Nueva Jersey, Princeton University Press: 3-33.

Avanza, M. (2010), "Qui représente les élus de la diversité? Croyances partisanes et points de vue divers", Revue Française de Science Politique, 60 (4): 745-767; disponible en <www.cairn.info>.

Badinter, É. (1996), "Non aux quotas de femmes", Le Monde, 12 de junio; disponible en <www.lemonde.fr>.

Beauchemin, C., C. Hamel y P. Simon (2010a), "Les discriminations: une question de minorités visibles", Population et Sociétés, 466, abril; disponible en <www.ined.fr>.

— (2010b), Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France, documento de trabajo, París, INED, INSEE, 168, octubre.

— (dirs., 2016), Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France, París, INED.

Bébéar, C. (2004), Rapport au Premier ministre. Des entreprises aux couleurs de la France, París, Institut Montaigne; disponible en <www.institutmontaigne.org>.

Bendick, M. (2007), “Situation testing for employement discrimination in the United States of America”, Horizons Stratégiques, 5 (3): 17-39; disponible en <www.cairn.info>.

Béraud, C. y P. Portier (2015), Métamorphoses catholiques, París, MSH.

Bereni, L. y V.-A. Chappe (2011), “La discrimination, de la qualification juridique à l’outil sociologique, Politix, 94 (2): 7-34; disponible en <www.cairn.info>.

Bereni, L. y É. Lépinard (2004), “Les femmes ne sont pas une catégorie. Les stratégies de la légitimation de la parité en France”, Revue Française des Sciences Politiques, 54 (1): 71-98; disponible en <www.cairn.info>.

Bessone, M. y D. Sabbagh (2015), Race, racisme, discrimination. Anthologie des textes fondamentaux, París, Hermann.

Birnbaum, P. (1998), Le moment antisémite. Un tour de France en 1898, París, Fayard.

Brickman, P. (1977), “Preference for inequality”, Sociometry, 40 (4): 303-310.

Castel, R. (2007), La discrimination négative. Citoyens ou indigènes?, París, Seuil–La République des Idées [ed. cast: La discriminación negativa. ¿Ciudadanos o indígenas?, Barcelona, Hacer, 2010].

Charmes, É. y M.-H. Bacqué (2016), Mixité sociale et après?, París, PUF.

Comission Nationale Consultive des Droits de l’Homme (2015), Rapport sur le racisme, l’antisémitisme et la xénophobie; disponible en <www.cncdh.fr>.

CSA (2011), Baromètre de la diversité à la télévisión, Vague 3, París, CSA-IFOP; disponible en <www.csa.fr>.

Davezies, L. (2015), Le nouvel égoïsme territorial. Le grand malaise des nations, París, Seuil–La République des Idées.

Debray, R. y D. Leschi (2016), La laïcité au quotidien. Guide pratique, París, Gallimard.

Dinh, B. (2006), “L’entrepreneuriat ethnique en France”, Hommes et Migrations, 1264: 114-128.

Doytcheva, M. (2007), Une discrimination positive à la française. Ethnicité et territoire dans les politiques de la ville, París, La Découverte.

— (2015), Politiques de la diversité. Sociologie des discriminations et des politiques antidiscriminatoires au travail, Bruselas, PIE Peterlang.

Du Bois, W. (2007 [1903]), Les âmes du peuple noir, París, La Découverte [ed. cast.: Las almas del pueblo negro, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2001].

Dubet, F. (2002), Le déclin de l’institution, París, Seuil [ed. cast.: El declive de la institución, Barcelona, Gedisa, 2006].

— (2009), Le travail des sociétés, París, Seuil [ed. cast.: El trabajo de las sociedades, Buenos Aires, Amorrortu, 2013].

Dubet, F., O. Cousin, É. Macé y S. Rui, (2013), Pourquoi moi? L’expérience des discriminations, París, Seuil.

Durkheim, É. (1975), Textes, vol. III, París, Minuit.

Dworkin, R. (2000), “Equality and capability”, en Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge, Harvard University Press.

Eberhard, M. (2010), “De l’expérience du racisme à sa reconnaissance comme discrimination. Stratégies discursives et conflits d’interprétation”, Sociologie, 1 (4): 479-496; disponible en <www.cairn.info>.

Estèbe, P. (2015), L’égalité des territoires. Une passion française, París, PUF.

Fanon, F. (2001 [1952]), Peau noire, masques blancs, París, Seuil [ed. cast.: Piel negra, máscaras blancas, Madrid, Akal, 2009].

Forst, R. (2011), The Right of Justification, Nueva York, Columbia University Press.

Fourquet, J. y A. Mergier (2015), Janvier 2015: le catalyseur, París, Fondation Jean-Jaurès.

Frank, T. (2013), Pourquoi les pauvres votent à droite?, París, Agone [ed. cast.: ¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos, Madrid, Antonio Machado, 2008].

Fraser, N. (2005), Qu’est-ce que la justice sociale? Reconaissance et redistribution, París, La Découverte.

Gaspard, F., A. Le Gall y C. Servan-Schreiber, (1992), Au pouvoir, citoyennes! Liberté, égalité, parité, París, Seuil.

Gilens, M. (1999), Why Americans Hate Welfare. Race, Media and Politics Antipoverty, Chicago, Chicago University Press.

Göle, N. (2015), Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam, París, La Découverte.

Guilluy, C. (2014), La France péripherique, París, Flammarion.

Hacking, I. (2001), Entre science et réalité. La construction sociale de quoi?, París, La Découverte [ed. cast.: ¿La construcción social de qué?, Barcelona, Paidós, 2001].

Halimi, G. (1997), "Parité hommes-femmes : un débat historique?", Le Monde, 7 de marzo.

Hamilton Krieger, L. (2008), Stéréotypes et luttes contre les discriminations, París, Sciences Po, French American Foundation.

Héran, F. (2010), Inégalités et discriminations. Pour un usage critique et responsable de l'outil statistique, París, COMEDD, La Documentation

Française.

Journin, N. (2008), Chantier interdit au public, París, La Découverte.

Kaufmann, J.-C. (2014), Identités. La bombe à retardement, París, Textuel.

Keslassy, É. (2009), Ouvrir la politique à la diversité, París, Institut Montaigne; disponible en <www.institutmontaigne.org>.

Kymlicka, W. (2010), La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, París, La Découverte [ed. cast.: Ciudadanía multicultural, Barcelona, Paidós, 1996].

Lagrange, H. (2010), Le déni des cultures, París, Seuil.

Lamont, M. (2014), “Réaction à la résilience sociale dans le néolibéralisme. Comparaison États-Unis, Brésil, Israël”, en F. Dubet (dir.), Inégalités et justice sociale, París, La Découverte: 169-188.

Lanquetin, M.-T. (2008), “Discrimination: la loi d’adaptation au droit communautaire du 27 mai 2008”, Droit Social, 7/8: 1778-1788.

Laufer, J. (2004), “Femmes et carrières: la question du plafond de verre”, Revue Française de Gestion, 151 (4): 117-127; disponible en <www.cairn.info>.

Le Défenseur des Droits (2016), Les droits fondamentaux des étrangers en France; disponible en <www.defenseurdesdroits.fr>.

Le Goff, J.-P. (2012), La fin du village. Une histoire française, París, Gallimard.

Liebow, E. (2010), Tally’s corner. Les noirs du coin de la rue, Rennes, PUR.

Macé, É. (2008), Perception Réprésentation de la diversité dans les programmes de télévision, París, informe del CSA.

Ministère du Travail, de l’Emploi, de la Formation Professionnelle et du Dialogue Social (2015), “Ségrégation professionnelle et écarts de salaires femmes-hommes”, Dares Analyses, 82, noviembre; disponible en <dares.travail-emploi.gouv.fr>.

Miquet-Marty, F. (2011), Les oubliés de la démocratie, París, Michalon.

Moller Okin, S. (2008), Justice, genre et famille, París, Flammarion.

Mossuz-Lavau, J. (2005), “Parité: la nouvelle exception française”, en M. Maruani (dir.), Femmes, genre et sociétés, París, La Découverte: 307-314.

OECD (2013), International Migration Outlook, OECD Publishing; disponible en <www.oecd-ilibrary.org>.

Petit, P., E. Duguet, Y. L’Horty, L. Du Parquet y F. Sari (2011), Discriminations à l’embauche des jeunes franciliens et intersectionalité du sexe et de l’origine. Les résultats d’un testing, documento de trabajo nº 141, París, CEREQ; disponible en <www.cee-recherche.fr>.

Renaut, A. (2007), Égalité et discriminations, París, Seuil [ed. cast.: Igualdad y discriminaciones, Buenos Aires, Prometeo, 2016].

Rosanvallon, P. (1998), Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France, París, Gallimard [ed. cast.: El pueblo inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia, México, Instituto Mora, 2004].

Rousseau, J.-J. (1966), “Manuscrit de Genève”, en Œuvres complètes, vol. III, París, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade” [ed. cast.: “Primera versión del Contrato Social o Manuscrito de Ginebra”, en Escritos políticos, Madrid, Trotta, 2006].

Sabbagh, D. (2003), L’égalité par le droit. Les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis, París, Economica.

Safi, M. (2006), “Le processus d’intégration des immigrés en France: inégalités et segmentation”, Revue Française de Sociologie, 47 (1): 3-48; disponible en <www.cairn.info>.

Sartre, J.-P. (1946), Réflexions sur la question juive, París, Gallimard [ed. cast.: Reflexiones sobre la cuestión judía, Barcelona, Seix Barral, 2005].

Shelby, T. (2005), We Who Are Dark. The Philosophical Foundations of Black Solidarity, Cambridge, Harvard University Press.

Silberman, R. e I. Fournier (2006), “Les secondes générations sur le marché du travail en France: une pénalité ethnique ancrée dans le temps”, Revue Française de Sociologie, 47 (1): 243-292; disponible en <www.cairn.info>.

Simon, P. (2007), “Comment la lutte contre les discriminations est-elle passé à droite?” Mouvements, 52 (4): 153-163, diciembre; disponible en <www.cairn.info>.

Taguieff, P.-A. (dir., 1991), Face au racisme, vol. 1, Les moyens d’agir, vol. 2, Analyses, hypothèses, perspectives, París, La Découverte.

Tarrius, A. (2002), La mondalisation par le bas. Les nouveaux nómades de l’économie souterraine, París, Balland.

Taylor, C. (2009), Multiculturalisme. Différence et démocratie, París, Flammarion [ed. cast.: El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, México, FCE, 2010].

Théry, I. (2016), Mariage et filiation pour tous, París, Seuil–La République des Idées.

Touraine, A. (1997), Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents, París, Fayard [ed. cast.: ¿Podremos vivir juntos?, Buenos Aires, FCE, 1997].

Valfort, M.-A. (2015), Discriminations religieuses à l’embauche: une réalité, París, Institut Montaigne, octubre; disponible en <www.institutmantaigne.org>.

Walzer, M. (2015), The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions, New Haven, Yale University Press.

Weil, P. (2015), Le sens de la République, París, Grasset.

Wieviorka, M. (2001), La différence, París, Galland [ed. cast.: La diferencia, La Paz, Plural, 2003].

Wilson, W. (1987), The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and Public Policy, Chicago, Chicago University Press.